التأويليات

معرفة المعروف

تحوّلات التأويلية

من شلايرماخر إلى ديلتاي

فتحي إنقـزّو



فتحي إنقزّو

معرفة المعروف

تحوّلات التأويلية

من شلايرماخر إلى ديلتاي



فتحي إنقزّو

معرفة المعروف

تحوّلات التأويلية

من شلايرماخر إلى ديلتاي



معرفة المعروف

Ma‘rifat al-Ma‘rūf

Author: Fatḥī Inqizzū
Pages: 272
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 190
ISBN: 978-614-8030-40-6

تأليف: فتحي إنقزّو
عدد الصفحات: 272
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 190
الترقيم الدولي: 978-614-8030-40-6

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



إلى هاشـــم،

قرّة عين لي ولها.

المحتوى

مقدمة

معرفة المعروف
أو في الحاجة إلى التأويل

«إن أولئك الذين يؤلّفون الكتب، ثمّ يتخيّلون أنّ قرّاءهم هم الجمهور، وأنّه يجب عليهم تهذيبه، هؤلاء يسارعون لا في الاستهانة بما يسمّى جمهورهم فقط، وإنّما في كراهيته».

فريدريش شليغل (1797).

بمثل هذا العنوان، ارتأينا أن نبتدئ القول في الغرض الذي ينهض له هذا الكتاب، وتحت لوائه رأينا أن نجمع المباحث التي أفضت إليها انشغالات متواترة في السنين القليلة الماضية. والحقّ أنه ليس عنواناً من عندنا حتى نستأثر به، ولا هو من تحصيل الحاصل، كما يوحي به ظاهر العبارة في طوطولوجيا جوفاء، ولا ينطوي على دور فاسد، مثلما يخيّل إلى الناظر بادئ الأمر، إنما هو معنى له شأنٌ راسخٌ في المأثور التأويلي الحديث، لا يخلو من سوابق عند القدامى، ولا من الصّدى والأثر عند المتأخّرين، بل لعلّه يصلح عنواناً دالاً على مقام مشترك جامع بين فنون كثيرة[1].

(1) في استعمال هذه العبارة التي استحدثها أوغست بوك كما سيأتي بيانه، وفي تنويه غادامر بذلك، راجع:

=

والحقّ أنّ انتساب التأويل، وفنونه، ومناهجه إلى سياق المعرفة، وتعلّقه بمطلوبها، أعني بالمعروف، من الأمور التي يُستبعد أن نتقاد إليها بالتسليم أصلاً، مادام الشأن التأويلي، أو الهرمينوطيقي، على مسافة فاصلة عن المطالب المعرفية لا يخطئها أدنى تأمل واعتبار، فهو قرين القول والخطاب، مناط العبارات والعلامات، مثوى الرموز والإشارات. وليس اقتضاؤه للحقيقة إلا من باب التجوّز والمسامحة، ولا اعترافه بالمطابقة إلا بحكم التّرتيب والفكر، لا بشرط الوجود والحدوث. فما الذي يدفع إلى مثل هذا الجمع، وفيه ما فيه من التنافر، والتضاد، والتعاند المنطقي والأنطولوجي؟ بأيّ معنى يدل هذا الحدس التأويلي الفذّ على تعريف أصيل للجهد الهرمينوطيقي، وعلى مشترك معنويّ جامع لأطياف من القضايا، والمسائل، والمفاهيم، والنصوص المرسلة على آفاق لامتناهية؟ أليس هذا المقام هو عين الحاجة إلى التأويل، وعين الاضطلاع به وترسيخ أسسه؟

قد لا يخلو مثل هذا العمل من الاختلاط ببعض الشّبهات التي تحوم حول كل انشغال فلسفي بأمر هو في معترك الأمور كلها، ومسألة صار الجميع إلى ادعائها، كلٌّ لنفسه: أمر التأويل ومسألته، وأمر الحاجة إليه. ولا يكاد المرء يحصي ما أنتج في هذا المجال، بما له وما عليه، ولا يأتي على شيء من الترتيب حيال الفوضى الفكرية التي نحيا على وقعها، منذ عقود، بلا أمل في مخرج مّا، أو في تراكم مثمر وموجب يفضي إلى محصول يغني النفس، ويرضي العقل. فقد صار هذا المفهوم، وسائر العبارات، والألفاظ المحيطة به، مفرّقاً بين المجالات والفنون، فاقداً بريقه من كثرة الاستعمال،

= F. Rodi, Erkennen des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20 Jahrhunderts, Frankfurt: Suhrkamp, 1990; H.G. Gadamer, «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule (1991)», Gesammelte Werke, Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick, Tübingen: J.CB. Mohr (Paul Siebeck), 1995, pp. 185-205 [= GW].

نلفت انتباه القارئ إلى أن المصادر الموضوعة في الهوامش يُشار إليها بمعطياتها كاملة عند أول إحالة عليها، ونعتمد في الإحالات الموالية على الرمز المشار إليه بين معقفين.

غير دالّ على المقصود به لغلبة الرّطانة الثقيلة لمثقّفين من عبدة الشهرة، وطلاب السّمعة، متقلباً بين النّصوص والممارسات، لا يستقرّ على حال.

كلٌّ يدّعي الحق في التأويل: من المتحدثين بأحاديث كلّ يوم في السّوق والشارع، إلى أصحاب الخطابات والصّيغ العالِمة، والرسائل والبلاغات المُسنّنة، من قرّاء الصّحف والنشريّات السيّارة إلى مفسّري الكتب المقدّسة. وإنّ الأحاديث بأصنافها لا تبرأ من هذه الحاجة إلى التّأويل حاجةً جوهريّةً مكينةً: أحاديث الأحلام وتفسيرها، والرؤى وتعبيرها، وكذا الكهانة، والتّنجيم، والرّجم بالغيب، والتطيّر، وما تعلّق بكشف الغيب، وتوقّع المجهول. إنّما الأعمال والأيام منسوجة بالتأويلات كيفما أخذتها، من أدناها إلى أرقاها، من أبسطها إلى أكثرها تعقيداً، كأنما الحاجة إلى التأويل هي الحاجة إلى الفهم، أمّ الحاجات جميعاً، معجزة المعجزات: «هذا الفهم الذي ينتقلُ من إدراك تلعثمات الأطفال إلى **هاملت** أو إلى **نقد العقل المحض**» كما قال ديلتاي.

فإن عدنا إلى عنواننا صار من البيّن أنّ فيه شيئاً من هذا المشاع الفكري الذي لا يخلو منه عصر، ولا يتنزّه عنه فكر، ولا يستغني عنه عقل. هو شيءٌ ممّا تنبّه له كبار المنظّرين، والباحثين، والفلاسفة المتبحّرين في هذا الشأن، فقد رأى جياني فاتّيمو أنّ الهرمينوطيقا ما هي إلا ضربٌ من «اللّسان المشترك» (koinè) للثقافة الغربية، وهو ما أشار إليه غادامر أيضاً[1]؛ وأما فوكو فقد رأى أن «تقنيات التأويل»، التي تصطنعها كلّ ثقافة، غرضها

(1) راجع في هذا المعنى:

G. Vattimo, Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia, Editori Laterza, 1994 (1° ed.), 2002, 3; Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie, tr. Somville-Garant, De Boeckh, 1997; Id., «L'interprétation comme nouvelle koinè», in Etica dell'interpretazione, Rosenberg & Sellier, 1989; Ethique de l'interprétation, Paris: La Découverte, 1991, pp. 45-58; Hermeneutik-Ästhetik-Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch, hrsg. C. Dutt, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995, p. 12.

«الكشف عن اللّغة التي تريد أن تعني غير ما تقوله، وتخمين وجود لغة خارج اللّغة»، وأنّ التأويل «ينعكس دوماً على ذاته»، كأننا في لعبة مرايا بعضها عاكسٌ لبعض بلا نهاية[1]؛ وهي حركة تذكّر بحدس نيتشه الأساس: أنّه ليس ثَمّ غير تأويلات لتأويلات، لا تأويلات لأشياء...[2]؛ ولقد استخلص دريدا من ذلك تمييزاً طريفاً بناءً على هذا «**الإيجاب** النيتشوي، إيجابٌ مرحٌ للعب دنيويّ، ولبراءة الصيرورة، إيجابٌ لعالم من العلامات بلا خطيئة، ولا حقيقة، ولا أصل»؛ مستنتجاً وجود «تأويلين للتأويل، للبنية، للعلامة، وللّعب؛ أحدهما يسعى إلى، ويحلم بفك سَنن حقيقةٍ أو أصل متحرّر من اللّعب، ومن حكم العلامة، وهو يحيا ضرورة التأويل كأنها منفى. أما الآخر، الذي لم يعد ملتفتاً إلى الأصل، فيوجب اللعب، ويحاول أن يعبُر إلى ما وراء الإنسان، والنّزعة الإنسانية...»[3].

ولا يبعد أن يكون تصوّر هايدغر عن المعرفة سلوكاً تأويلياً معطوفاً على المفصل الأنطولوجي لأعيان الموجودات المركوزة في العالم، ونمط الإقبال

---

(1) فوكو، ميشال، نيتشه، ماركس، فرويد، ضمن: جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العال، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص ص. 34-35.

M. Foucault, «Nietzsche, Marx, Freud», in Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Paris: Minuit, 1967; in Dits et écrits, Paris: Gallimard, 1994.

(2) هذا المعنى مبثوث في نصوص نيتشه، ولاسيما في الشذرات المنشورة بعد وفاته؛ راجع خاصة:

F. Nietzsche, «Vérité et mensonge au sens extra-moral», La philosophie à l'époque tagique des Grecs, Paris: Gallimard, 1996, pp. 207-220; cf. A. Manicki, «Nietzsche et la radicalisation de l'interprétation», Tracés. Revue des sciences humaines, nº 4 (2003), pp. 9-19; F. Vercellone, «Herméneutique et nihilisme», in C. Berner & D. Thouard (éds.), Sens et interprétation. Pour une introduction à l'herméneutique, PU du Septentrion, 2008, pp. 131-143.

(3) راجع: دريدا، جاك، البنية، اللعب، العلامة في خطاب العلوم الإنسانية، ترجمة جابر عصفور، فصول، المجلد 11، العدد 4، 1993، ص. 244 (بتصرف):

J. Derrida, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in L'écriture et la différence, Paris: Seuil, 1967, p. 427.

عليها، من سنخ هذه البنية الهرمينوطيقية التي تتناهى إلى تمكين التأويل من مقام وجودي أصلاني قبلي، لا يُستفاد المعروف عنده إلا بالفهم الأول، والاستباق، والتّبيين، والحيثية التفسيرية[1]. وكذا الأمر عند تلميذه غادامر؛ إذ نجد أن مقولة «الفهم السابق» (Vorverständnis) لا تؤمّ العملية التأويلية وإجراءاتها فحسب، «بل إن استقصاء تاريخ التأويليّة يخضع إلى القانون التأويلي الكلي للفهم السابق»[2].

لهذا العمل، إذاً، أن يُعنى، ضمن هذا الأفق، بهذا المقام، الذي السبق فيه من مقوّمات الوجود عينه؛ بما حصّل من الاستعداد والكسب، ومن شرائط الزمان، واليوم، بما استحضر من الانشغال والهمّ.

تختلط، في هذا المقام، مقاصد فلسفيّة وغير فلسفيّة، بعضها من غير تلك التي هي متداولة، بشيء من المروق عن المراسم والشعائر السائدة؛ فإنّ «التأويلية ليست هي الفلسفة، وإنما أمرٌ مؤقت تماماً، له، مع ذلك، شأن هو أخصّ به: ولا يتعلق الأمر بالخلاص منها في أقرب وقت، بل بالمُقام فيها،

(1) اقرأ قوله في النص المسمّى تقرير ناتورب (1922): «...إنّ مثل هذا الاسترداد للتّاريخ المحفوف بالعناية، من أجل حاضر مّا، الذي الوعيُ التاريخيّ مقوّمٌ له في سمة وجوده، إنما يعني الفهم بنحو جذري لما وضعه بعضُ بحثٍ فلسفيٍّ سابقٍ في مقامه، ومن أجل هذا، في عنايته الجوهرية؛ إنّ الفهم لا يعني مجرد دراية على جهة المعاينة، وإنّما تكرير أصليّ لما فُهم على معنى المقام الأخصّ، وبالنّظر إليه». راجع بخصوص المعنى نفسه، درس سداسي صيف 1923: أنطولوجيا (تأويلية الحدثية):
M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles-Interprétations phénoménologiques d’Aristote, tr. J.F. Courtine, Paris: Mauvezin, 1992, p. 4; «Anzeige der hermeneutischen Situation», in Phänomenologische Interpretationen ausgewählte Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, Gesamtausgabe 62, 2005, pp. 346-399 [=GA]; Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), GA 63, 1988; Ontologie, Herméneutique de la factivité, tr. A. Boutot, Paris: Gallimard, 2012.

(2) راجع مقالة: البلاغة والتأويلية (1976)، ضمن:
H.G. Gadamer, «Rhetorik und Hermeneutik (1976)», GW 2: Hermeneutik II, 1993, p. 277; «Rhétorique et herméneutique», in Langage et Vérité, tr. J.C. Gens, Paris: Gallimard, 1995, p. 177.

واحتمالها ما وسعنا ذلك»[1]. ذلك أنّ هذا التّعيين الأنطولوجي لسياق التّأويل ليس قصده أن يهوّن من شأنه، مادام قد أثبت عدم المطابقة بينه وبين الفلسفة، أو موضوعها، وإنّما الأمر خلاف ذلك كون القُنية، أو الكسب السابق (Vorhabe)، الذي من شأن التّأويل، إنّما يدلّ على «تجربةٍ أساسيّةٍ» هي كيفيّةٌ للإقبال، والمساءلة، والاستقصاء، وهي سيرورةٌ مساوقةٌ لحدوث الوجود بما يحملُ من قبلُ من الإمكان[2]. هكذا، يكون الاستعداد للتّأويل محكوماً بما تقتضيه «**المراهنة التّأويليّة**» (Der hermeneutische Einsatz)، بعبارة هايدغر، من نمطٍ مخصوصٍ من «الحيثيّة» (als was) الأنطولوجيّة، التي هي سمة وجود ملازمة للحدثيّة، لا أمرٌ يقع اختراعه، ولا هو حاصلٌ حصولاً نهائيّاً؛ بل هو «تجربةٌ أساسيّةٌ».

وأمّا القول في التّأويل -إن نحن عطفناه على هذه التّجربة- فإنّما هو، كيفما قلّبته، قولٌ من جنس هذه الأسبقيّة، التي نجدها في أنفسنا جميعاً، قولٌ سابقٌ بصيغ ودلالات كثيرة، متفاوتة قيمةً ووجاهةً، كالسّابق إلى الحسّ وإلى الطّبع، والسّابق إلى الوجود والزّمان، والسّابق إلى العقل وإلى القلب[3]، والسّابق إلى العيان[4].

ولعلّ من معاني السّابقيّة هذه ما استقرّ أصلاً من أصول معنى التأويل

---

(1) راجع: Heidegger, GA 63, 20; tr.fr. p. 40

(2) راجع الفصل الأول من درس هايدغر المشار إليه، ولاسيما ص. 14-20؛ ترجمة فرنسية، ص ص. 33-41.

(3) في ملحوظة طريفة لافتة للنظر من كتاب: هيدغر ومشكل الميتافيزيقا (دار الجنوب، تونس، 1995)، نبّه محمد محجوب على هذا النمط المستطرف من السبق الذي وجده عند الجاحظ.

(4) عبارة لأبي حيان في المقابسات: «انظر إلى السماء نظراً شافياً، وتأملها تأملاً بليغاً، وجُلْ في آفاقها ببحثك ونظرك ملياً، واستقرِ صورها استقراءً تامّاً، فإنك تجد نجومها منتشرة متساقطة، كأنّ سلكها قد وهى، ونظمها قد انخرط. على هذا إدراك الحسّ، وسابق العيان، وشهادة النظر، وظاهر الخبر والأثر...». تحقيق توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، 1989، المقابسة 99، ص. 337.

نفسه في السياق القديم، أو معنىً رئيساً من معاني التّجربة التأويليّة، وما لها من قوام نظري في العصر الحديث: فإنّ من وجوه التأويل، عند أفلاطون، ما كان قريباً من الحماسة، والهذيان الإلهي، متعلقاً بشرح كلام الآلهة، وسائر الأحاديث المقدسة، غير معنيّ بالحكمة الفلسفية، أو بالحقيقة التي تُحصّل بالرويّة والفكر؛ إنّه عملٌ متقدّمٌ على الفلسفة، قريبٌ من الكهانة والنبوءة[1]؛ وهو قولٌ لا على الحقيقة، بل قولٌ على مقول سابق. وعلى غير هذا المنوال الشعري-الإلهي العتيق، وفي سياق محدث مجدّد، أقر أوغست بوك بضرب من السّابقية، طريف حقّاً، هو الذي تستمدّ منه العملية التأويلية مادتها؛ ففي دروسه التي عنوانها **موسوعة العلوم الفيلولوجية ومنهجها** (1877)، ذهب إلى أن مهمّة الفيلولوجيا في المقام الأول إنما هي الإحاطة بإنشاءات العقل البشري؛ أي، بحسب قوله الشهير: «معرفة المعروف (Erkenntniss des Erkannten)»[2]. وقبله أشار فريدريش آست إلى ما يشبه هذا المعنى، في

(1) حول النبوّة عند الإغريق، راجع: مبروك، علي، النبوة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت، 2007، ص ص. 48-50. يقول: «وهكذا تشير اللفظة، في الإغريقية القديمة، إلى شخص ينطق بالنبوءة ويفسرها، وكان يُعتقد أنه لا ينطق، آنئذ، بأفكاره الخاصة؛ بل بوحي من الخارج. فالنبي، إذن، ليس مجرد ناطق، أو مبلغ للنبوءة، ولكنه مفسر، وشارح لها أيضاً». ص ص. 48-49.

(2) أوغست بوك (1785-1867): تلميذ شلايرماخر، وأستاذ ديلتاي؛ أي حلقة الوصل الأساسية بين الرجلين، أو بين التأويليتين؛ من كبار الفيلولوجيين، من أهمّ أعماله العمل الذي نشر منه الجزء الأول: موسوعة العلوم الفيلولوجيّة ومنهجها:

A. Böckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrsg. E. Bratuscheck, Leipzig: H.G. Teubner, 1877, p. 20.

راجع، بخصوص هذا المعنى، في تأويلية بوك:

A.G. Civikov, «'Connaissance du connu' et science de la littérature. Remarques sur la théorie herméneutique d'August Boeckh», in Laks A. & Netschke A. (dir.), La naissance du paradigme herméneutique, éd. du Septentrion, 1990, pp. 349-358; La naissance du paradigme herméneutique: De Kant et Schleiermacher à Dilthey, seconde édition revue et augmentée, 2008, pp. 273-279 [=NPH]; G. Cacciatorre, «Historicisme, philologie, herméneutique chez August Boeckh», Le Cercle herméneutique, № 1 (2003), pp. 94-107.

مصنف **معالم في النّحو والتّأويلية والنّقد** (1808)، حين صرّح (§ 80): «كذلك، فإنّ فهم أثر مّا، وتفسيره، إنما هو إعادة إنتاج، أو إعادة تشكيل حقيقيّن لما تشكّل من قبلُ»[1].

ولا يبعُد أن يكون هذا الحدس، الذي تقوم عليه تأويليّتا بوك وآست، بما فيهما من المنزع الفيلولوجيّ القَداميّ، وإن أنكر ذلك، بنحو غير مباشر، بعض المعاصرين، مثل رورتي[2]، راجعاً إلى نزعة أفلاطونية قديمة، لا بالمعنى الديني الإلهي الذي أشرنا إليه؛ بل بالمعنى الفلسفيّ الذي انتبه إليه الباحث القدير جان غرايش[3]، والذي يقضي بوجود اللّوغوس مبثوثاً في الواقع التاريخيّ، منشوراً في الزّمان.

مهما كان الأمر، فقد يكون، من الوجيه، أن نتبيّن المدلول الفلسفيّ لهذا المعنى -سابقية التجربة التأويلية- حتى لا نخطئ المقصود، ونعدل عن معناه، وأن نحذر مغبّة قياس فاسد لمفهوم التأويل، أو مصداقه الموضوعي، على سائر المفهومات التي الأصلُ فيها أن يصار إلى إنشائها إنشاءً جديداً، وأن يُحتكم في تكوينها إلى منطق تأسيسي، أو بنائي شديد التعلّق بالتفرقة، والفصل بين ما يكون على المجرى الطّبيعي وما ينخرط في مساق القول

(1) راجع قول آست في الفصل المعقود للتأويلية، ضمن كتابه المذكور:

F. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Thomann, Landshut: 1808, p. 187: «So ist das Verstehen und Erklären eines Werkes ein wahrhaftes Reproduciren oder Nachbilden des schon Gebildeten».

أعيد نشر هذا الفصل وترجمته إلى الفرنسية، ضمن:

«Hermeneutik», in H.G. Gadamer & G. Boehm (hrsg.), Philosophische Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp, 1976, p. 120; «Eléments de grammaire, d'herméneutique et de critique (1808)», in D. Thouard (tr. & intr.), Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand, Lille: Presses Universitaires de Septentrion, 1996, p. 300 [=CH].

(2) راجع:

R. Rorty, L'homme spéculaire, tr. Th. Marchaisse, Paris: Seuil, 1990, p. 389.

(3) راجع بخصوص هذا المعنى:

J. Greisch, L'âge herméneutique de la raison, Paris: Cerf, 1985.

الصناعي، وشروطه الصّورية الصارمة، فإن التأويل سعيٌ وطلب للمعنى، أو لمعنى سابق، وليس بحثاً عن الحقيقة، أو إنشاءً لها.

والحقّ أنّ التجربة التأويليّة لا تتقوّم بمنطلقات مطلقة مجرّدة من السّياقات الافتراضية السّابقة، وإنما تستمد مادتها ومجالها من هذه السّياقات بعينها. لمثل ذلك نجد أن التأويلية غير معنية بأيّ وجه من الوجوه بمسألة البدء، إمّا أنها محكومة بافتراض رئيس متقدم عليها كاللغة، مثلاً، (شلايرماخر، بوك) لا تملك أن تتجرد منه، أو أنها من جنس التجربة السابقة عليها، حيث يتشكل الفهم بقبْليّات السّياق الأنطولوجي والتاريخي (هايدغر، غادامر)؛ ولذلك يكون البدء أمراً تحكميّاً لا ضرورة له تجعله مستقلاً استقلالاً تامّاً عن الافتراضات (ديلتاي)؛ ذلك أنّ عمل المؤوّل، كقارئ لنص، أو لوثيقة، أو لصرح من صروح المعنى، منطوق أو مكتوب، إنما يتقوّم بالافتراض كيفما قلّبته، أي بما يسبقه من تشكيلات القول، ومن السّندات التاريخية، والنفسية، والأنطولوجية التي تثوي تحت الموضوعات والمعطيات؛ وسواء استمدّ هذه المواد الأولى من تجارب قصوى عالية، لا يملك إلا أن يعبر عنها بالكلام، وينقلها إلى العبارة، ويقلبها على وجوه المعنى (أفلاطون، أغسطينوس)، أم من فضاء اللغة نفسه (أرسطو، شلايرماخر)، أو من سابق الأحكام التي يُصار إلى اقتضائها للفهم (غادامر)، أو كذلك من تجربة وجودية، يكون الفهم فيها مشتقّاً من تصاريف العشرة الأنطولوجية للموجودات، متجوهراً بها (هايدغر)، فإنّا، في كل الأحوال، لا نبتدئ، لدى اعتمال الجهد التأويلي، من موضع مطلق، ولا نضع بدءاً مجرداً ومنتزعاً من كلّ سياق محيط به. كأنما المؤوّل متلفّتٌ إلى الماضي بالضّرورة، أو هو في مقام من يخاطب الموتى في «محاورات وهميّة»[1].

---

(1) صورة نجدها عند رورتي في مقالته عن الأجناس الأربعة لكتابة تاريخ الفلسفة:
R. Rorty, «The Historiography of Philosophy: Four Genres», in R. Rorty, J.B. Schneewind & Q. Skinner (eds.), Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy, Cambridge UP, 1984, p. 73; «Quatre manières =

وحتى التجرد النظري الأقصى، الذي تتسلح به فلسفات الوعي، مثل الفينومينولوجيا الهوسّرلية، لا يشفع لها، فهي محكومة بالتفاتها إلى الوعي، ببنية مكينة هي شرط له: «العناية» (Sorge) «بالمعرفة المعروفة» (die erkannte Erkenntnis)، التي تجعل من «العودة إلى الأشياء أنفسها» أقلّ أصالةً وجذريّةً ممّا يظهر[1].

1- الهرمسية ومتاهات المعنى: الفردوس المفقود:

ليست الحاجة إلى التأويل -بالمعنى المستطرف الذي جرى على لسان المرموق «ساحر الشمال» هامان (Deutungsbedürftigkeit)- حاجة دينية، أو فلسفية بحصر المعنى[2]، ولا هي مطلب نظري يتقوم به الفكر الموضوعي[3]؛ إذ نكاد لا نجد موضعاً له في الأنساق الفلسفية إلا قليلاً، سوى ما كان في الحواشي والأطراف؛ ذلك أن هذه الحاجة ليست من جنس ما يُستغنى عنه (على معنى الاستغناء Bedürfnislosigkeit عند هيغل)، وإنما

= d'écrire l'histoire de la philosophie», in G. Vattimo (dir.), Que peut faire la philosophie de son histoire?, Paris: Seuil, 1989, p. 90.

(1) راجع:
M. Heidegger, Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 17, 1994, pp. 58-64; Introduction à la recherche phénoménologique, tr. A. Boutot, Paris: Gallimard, 2013; J. Greisch, L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923), Paris: Cerf, 2000, pp. 304-307.

(2) يوهان غيورغ هامان (J.G. Hamann) (1730-1788): لُقِّب بساحر الشمال لغموض أسلوبه، وولعه باللامعقول، كان معارضاً لكانط، كتب ردّاً شهيراً على نقد العقل المحض؛ قال عنه غوسدورف: «إنه نبيُّ الثورة التأويلية»؛ راجع:
G. Green, Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity, Cambridge: Cambridge UP, 2004, pp. 173-178; G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, Paris: Payot, 1988, p. 214.

(3) ربما باستثناء هوسرل. راجع:
P. Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris: Seuil, 1987, pp. 39-73; J. De Caputo, Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Tradition, Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1987, pp. 36-59.

هي أمرٌ مكينٌ في الأنفس المتطلعة، منذ الأزمنة الأولى، إلى الغيب وإلى التكهن، إلى عوالم الآلهة والأحلام، إلى السَّنن الغامض والأسرار، إلى الاتصال بما هو غريب سفراً، وسياحةً، وترحالاً بين الأزمنة والأمكنة، بين الأرض والسّماء، بين الإلهي والبشري... فمن ذلك كان الاعتقاد في صلة اشتقاقية رابطة بين «الصناعة التأويلية» τεχνη ερμενευτικη وبين اسم الإله هرمس المثلث بالعظمة، إله النقل والترجمة، وزير النقل والمواصلات، إله اللّصوص والتجّار، تكاد لفرط إغرائها تقنع بعلاقة قربى حقيقية بين معاني النقل، والإبلاغ، والتواصل، والترجمة التي كانت شغل هذا الإله، وبين المقصد التأويلي في دلالاته الفلسفية وشبه الفلسفية الأولى؛ التي دارت على ما يشبه هذه المعاني. ومهما كانت هذه القرابة أمراً غير بيّن بنفسه، ولا مقطوع به عند المحققين والمؤرخين[1]، فإنها تسرّبت عبر العصور، وصارت شيئاً كالمذهب القائم بنفسه، الذي وإن لم يكن له صاحبٌ مؤسّسٌ، فإنّه انتشر في الآفاق، وتشكّلت منه مدارسُ وفرقٌ، وتألّفت مدوّناتٌ ونصوصٌ: من مدرسة الإسكندرية ومكتبتها الشهيرة[2]، إلى أعتاب عصر النهضة في الغرب الحديث، ومن مدرسة حران في الشرق، ومعاقل الباطنية في بلاد فارس، وما عرفت من أمشاج وأخلاط، إلى أصحاب العرفان الباطني في

(1) كثيرٌ من مؤرخي التأويلية يضعون هذه القرابة الظاهرية موضع سؤال. أما الفلاسفة فيتحدثون عنها بشيء من الحذر، مثل بوك وغادامر؛ ويبدو أن هايدغر، الذي أشار إلى الغموض الذي يكتنف أصل الكلمة في درس 1923، يميل إلى التسليم بهذه القرابة في نص متأخر «عن محاورة في الكلام بين ياباني وسائل»:

A. Böckh, Enzyklopädie, pp. 79-80; H.-G. Gadamer, GW 2, 92, tr. fr. La philosophie herméneutique, Paris: PUF, 1996; M. Heidegger, GA 63, p. 9; tr. fr., p. 27; Id., Unterwegs zur Sprache, GA 12, p. 115; Acheminement vers la parole, Paris: Gallimard, 1976, coll. «Tel» 1994, p. 115.

(2) بخصوص مدرسة الإسكندرية في سياق تاريخ التأويلية وأصولها، راجع:

G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 19-39; C. Rico, «Aux sources de l'herméneutique occidentale: Les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne», Babel, 7 (2003), pp. 7-52.

العصر الحديث، ومن تبعهم من المعاصرين[1] وغير ذلك من الفرق، والنحل، والمدارس التي تناثرت شرقاً وغرباً. والحقّ أنه في هذا النّزوع الأصلي إلى الباطن شيء من المفارقة يندّ عن الوصف، فهو من وجهٍ لا يقبل من المعرفة إلا ما كان خاصّاً بفئة، أو طائفة من العارفين هم الذين ينفردون بالأسرار، وهم القائمون على العلم بدُربة خاصّة، وسيرة لا يشاركهم فيها غيرهم؛ ومن وجه ثانٍ، إنّ هذا الضّرب من الرّياضة التأويليّة متزامنٌ مع حدث الكتابة، مرافقٌ لحدوث المكتوب، بل مخترعٌ للمكتبة والكتاب بحصر المعنى من حيث هما الأرشيف الكوني الجامع لحصيلة المعارف، وديوان النّصوص والمكتوبات، وركام المخطوطات، والذي شُغله الجمع والجرد والتّرتيب والتراكم والتحصيل بلا حد ولا نهاية. جعلت الهرمسية من العالم لا صورةً لكتاب مفتوح على أفق مرسل، لا نهاية له، شأنه أن يُقرأ فحسب؛ بل مثال لمكتبة عظمى كتلك التي حلم بها بورخس قائلاً: «لطالما تمنّيتُ لو كانت الجنّة مكتبةً كبيرةً»[2].

ذلك هو حلم هذا الكاتب الكبير، شأن كلّ الأحلام العظيمة العابرة للأزمنة والأمكنة، المارقة على كلّ ناموس، هي أحداث فكر ومعنى، مدارها، في كلّ مرة، على شيء من روح التأويل ومن التعبير. ولعلّها تقتصّ من عالم واقعيّ دنيويّ شديد التكهّل، بأن تجدّد في البشرية طفولةً غافيةً،

(1) بشيء من التعميم والحماسة، ذهب إلى ذلك جيلبار دوران، ونبّه عليه أمبرتو إيكو، في:

U. Eco, Les limites de l'interprétation, tr. M. Bouzaher, Paris: Grasset, 1992, p. 58; G. Durand, Sciences de l'homme et tradition. «Le nouvel esprit anthropologique», Paris: Albin Michel, 1979, p. 141 sq.

(2) حول صورة المكتبة وتخاريجها الفنية الساحرة، راجع النص الرائع لبورخس: «مكتبة بابل»، في معنى قريب من المنابع الصوفية الباطنية للتأويليات المعاصرة. انظر، كذلك، ملاحظات فوكو على هذا النصّ:

J.L. Borges, «Bibliothèque de Babel», in Fictions, tr. P. Verdevoye, I. & R. Caillois, Paris: Gallimard, 1983, pp. 71-81. M. Foucault, Dits et écrits 1954-1988, I: 1954-1969, Paris: Gallimard, 1994, pp. 260-261.

ونبوءةً، وترجع بها إلى أول عهدها من إلف القداسة، والدّلالة، وحب التّطلع إلى مقامات عرشيّة حدّية قصوى. في البدء، إذاً، كان الحلم، وكان تأويل الأحاديث تعبيراً للرؤى والأحلام، عبوراً من طور إلى طور، ومن معنى إلى معنى، ومن خيال إلى خيال[1].

«ولكنّ الجنّة موصدةٌ أقفالها، والمَلَكُ من خلفنا؛ وإنه يتعيّن علينا أن نسافر حول العالم، وأن نرى إن كانت به فتحة من خلف في موضع من المواضع» كما قال فون كلايست. ألا يعني ذلك نكراناً صريحاً لرفض الحداد الذي تجاهر به النّزعات الصّوفية والحدسيّة عامة، كما تنبه لذلك كاسيرر؛ أليست هذه الرّحلة طلباً «للأرض الموعودة» (ريكور) هي مفتاح التأويل، سفراً وترحالاً لقراءة الرموز والعلامات، وتفكيك الوثائق، وفهم الآيات؟[2]

بين رؤى الأنبياء، والشعراء، وحدوس الفلاسفة، بقي أمر التأويل، في كل الأحوال، مناط العبارة والنطق، أو ما سماه المعاصرون «الرفع إلى اللغة»[3]؛ ذلك أن الشأن في العبارة التخريج والإبانة والإلقاء، كما في بنية الألفاظ الدالة عليها في اللغات الحديثة[4]، وأن معناها الأصلي لا يقف عند مجرد العبور

(1) حول دور الخيال في العملية التأويلية، ولا سيما في المنظور الصوفي والإشراقي الإسلامي. راجع: ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار القلم، بيروت، ص ص. 99-106؛ الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج3/ ص. 453-454.

(2) هذه الإشارات إلى فون كلايست (H. von Kleist) وكاسيرر (Cassirer) استفدناها من:

C. Berner, Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique, Paris: Cerf, 2007, pp. 78-79.

(3) في تحليل رائع لدلالات مجاز الجنة، راجع:

A. Verluis, Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, Art, and Consciousness, State University of New York Press, 2004, pp. 17-33.

(4) في معنى الرفع إلى اللغة (zur Sprache bringen)، راجع:

M. Heidegger, GA 12, p. 229 sq.; Acheminement, p. 227 sq.

بوصفه حركة منشئة للمعنى، وللفهم[1]، بل يتعدى ذلك إلى تكلف المشقة والجهد، كما انتبه إلى ذلك، ببراعة فائقة، **ابن عربي** لدى تدبره معنى التعبير[2]. لمثل ذلك كانت العبارة منذ البدء محور «المشكل التأويلي» في مختلف المسارات التي اتخذها عبر التاريخ: في المسار المنطقي الإغريقي؛ الذي ينتقل من معاني الإخبار، والإبانة، والإفصاح عن الفوارق والفواصل التي يتشكل منها الخطاب، إلى الصورة الحملية للقول من أفلاطون[3] إلى أرسطو[4]؛ وفي

= ex-pression/Aus-sprache/Aus-drück: بخصوص مشكلات العبارة ومعانيها، راجع: فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1987، ص. 73 وما يليها. راجع، أيضاً، الفصل المهم من كتاب:

C. Imbert, «De l'expression et de ses recommencements», in Phénoménologies et langues formulaires, Paris: PUF, 1992, pp. 299-326.

(1) في التفسير الكبير للرّازي، نجد نصّاً جامعاً لهذه المعاني العبوريّة: «الاعتبار مأخوذ من العبور، والمجاوزة من شيء إلى شيء، ولهذا سُمّيت العَبرة عَبرة لأنها تنتقل من العين إلى الخدّ، وسُمي المَعْبر مَعْبراً لأن به تحصل المجاوزة، وسُمّي العلم المخصوص بالتّعبير؛ لأنّ صاحبه ينتقل من المتخيّل إلى المعقول، وسُمّيت الألفاظ عبارات، لأنها تنقل المعاني من لسان القائل إلى عقل المستمع. ويقال: السعيد من اعتبر بغيره؛ لأنه ينتقل عقله من حال ذلك الغير إلى حال نفسه». ذكره: كيليطو، عبد الفتاح، الحكاية والتأويل: دراسات في السّرد العربي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1999، ط2، ص. 47.

(2) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّية، ج3/ ص. 353-354.

(3) في المعاني الأفلاطونية واليونانية للتأويل، راجع:

Y. Elyssalde, Critique de l'interprétation, Paris: Vrin, 2000; J. Grondin, «The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy», in Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 8 (1994), pp. 211-230; tr. fr. «La tâche de l'herméneutique dans la philosophie ancienne», Klésis. Revue philosophique, Nº 1-2 (2006), pp. 1-13; J. Pépin, «L'Herméneutique ancienne, les mots et les idées», Poétique, 23 (1975), pp. 291-300.

(4) راجع نص أرسطو ضمن مجموع الأورغانون وتحليله:

Aristote, De l'interprétation, in Organon, tr. J. Tricot, Paris: Vrin, 1977; F. Fédier, Interprétations, Paris: PUF, 1985, pp. 18-28; P. Ricœur, Du texte à l'action, pp. =

المسار العرفاني الباطني، الذي تزيد فيه العبارة عن مجرّد التّرتيب المنطقي للقول؛ لتتّصل بالنّصوص، والمنطوقات المختلفة، والقَصص، والعلامات، والآثار، والوثائق، التي هي آياتٌ مبثوثة في الآفاق[1].

وإذاً، معنى الألفاظ الجارية في هذا السياق الأصلي -«هرمينيا» ερμηνεια ومشتقّاتها- تتردد بين طورين متجاورين، ومتزاحمين: طور الدلالة على القول والنطق، بمعنى هو في الأشياء أصلاً، وطورٌ هو قولٌ على قولٍ، أو كلامٌ على كلامٍ. ولقد اتخذ الأول الشكل التاريخي، الذي اتخذته **نظرية العبارة** في اصطلاح فلاسفة الإسلام من قراء أرسطو، وأعطاه اللاتين اسمه الحديث (De Interpretatione) لتبلغ، مع مقالات المناطقة والفلاسفة المعاصرين، صيغتها القصوى[2]، حتى صار القول في العبارة هو النواة المنطقية للقول التأويلي. أما الثاني فيستبدل العلاقة المباشرة بالوجود التي من شأن «القول الجازم» λογος αποφαντικος وتصاريفه بعلاقة وساطة تمثّلها صورة الشاعر «رسول الآلهة»، وناقل حديثها، وصورة الرواة المحدثين عنه، لتبلغ الوساطة كثرة من الأشكال، والصيغ، والوسائل، التي تجتمع كلها في معنى الإيحاء بحقيقة أولية سابقة في أزمنة البدايات والأصول، قريبة من العالم الإلهي، وفي معنى التقدير الذي ينبغي للقدماء من حيث هم أقرب إلى هذه الأصول، وأسبق إليها[3].

= 156-157; B. Stevens, «Lire le 'De Interpretatione'», Revue philosophique de Louvain, Nº 60 (1985), pp. 610-614; S. Husson, Interpréter le De Interpretatione, Paris: Vrin, 2009.

(1) إيكو، أمبرتو: U. Eco, Les limites de l'interprétation, p. 52 sq..

(2) راجع: هوسرل: مباحث منطقيّة، الكتاب الثاني، الجزء الأول، ترجمة موسى وهبة، منشورات كلمة/ المركز الثقافي العربي، أبو ظبي/ بيروت، 2010، ص ص. 29-102.

E. Husserl, Logische Untersuchungen, II/1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Tübingen: Max Niemeyer 1993, pp. 23-61.

(3) يتواتر هذا المعنى في محاورات أفلاطون. راجع، مثلاً: الفيلابُس؛ فايدروس؛ النّواميس... =

2- من صناعة التأويل إلى فلسفة الفهم:

لسنا نقصد من هذه الاعتبارات المختصرة أن نبسط معالم فكرة عن التأويلية عتيقة متقدمة على تاريخها الفعلي الذي تجعله الطائفة الكبرى من الفلاسفة والباحثين رديفاً للفكر الحديث، مقصوراً عليه. إنما غرضنا أن ننبه على أن نمط السبق، الذي لهذا المدلول الإغريقي، ليس من جنس زماني فقط، وإنما هو سبقٌ داخلٌ في تشكيل ماهية المقام التأويلي نفسه، من حيث هو مبنيّ على المداولة والمزاحمة بين هذا المعنى «الأنطولوجي» الأوليّ وبين المعنى «الصناعي» العملي الذي نجده في الثالوث التأويلي الكلاسيكي: فن الفهم (Subtilitas intelligendi)، وفن التأويل (subtilitas explicandi)، وفن التّطبيق (subtilitas applicandi)، وما يحتمله من الدلالات المنهجية التقنية (Kunstlehre). ذلك ما لاحظه هايدغر، حين بلغ، في فاتحة درس 1923، عتبة العصر الحديث، وقد استعرض الدلالات السابقة عليه استعراضاً مختصراً: «إن التأويلية، الآن، لم تعد [تعني] التأويل نفسه، وإنما [يُقصد بها] قولٌ في شروط التأويل، وموضوعه، ووسائله، وتبليغه، وتطبيقه العملي»[1].

وإذاً، فعبارة «التأويل نفسه» (die Auslegung selbst)، هاهنا، هي الإشارة إلى هذه الطبقة قبل العلمية، وقبل الصناعية التي اختص بها القول الفلسفي بما هو تأويلية للوجود في حدثانه اليومي، أو في «حدثيّته»

= J. Greisch, Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris: Vrin, 2000, pp. 154-157.

كالشّأن في المعنى الأول (المنطقي)، إنّ المعنى الثاني (الهرمسي، العرفاني)، كان له سياق تقبلي مهمّ في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، وتأثير بالغ في قطاعات مهمة منه. راجع: الصعيدي، ماجد مصطفى، هرمس في المصادر العربية، دار الكرز، القاهرة، 2007.

G. Durand, «Homo proximi orientis: Science de l'homme et Islam spirituel», in Science de l'homme et tradition, pp. 91-139; K. van Bladel, The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science, Oxford: Oxford UP, 2009.

(1) أُنظر: M. Heidegger, GA 63, p.13; tr. fr., p. 31

(Faktizität)، من حيث يتصل بالمعاني الأولى للفظة الإغريقية «هرمينُويْن» (ερμηνευειν) بوصفها إقبالاً تأويليّاً على الوجود الفعلي، ورفعاً له إلى العبارة، وإلى المفهوم[1] وأخذاً له على غير المنوال الصناعي لنظريات الشرح الحديثة، ومنظوماتها المفهومية، وقواعدها، وتطبيقاتها:

«في عنوان البحث الموالي، لفظة (هرمينوطيقا) **ليست** مأخوذة بحسب دلالتها الحديثة، ولا سيّما على معنى مذهب **في** التأويل (Lehre von der Auslegung)، بالمعنى الشائع في أيامنا. فاللفظة تعني، قبل كلّ شيءٍ، بحسب دلالاتها الأصلانية، وحدة محدّدة للاضطلاع بالـ ερμηνευειν (بالتبليغ)، أعني **بتأويل الحدثيّة** (Auslegens der Faktizität)، الذي يفضي إلى اللقاء بالحدثيّة عينها، والإبصار بها، وإلى أخذها، وإعطاء مفهوم لها»[2].

والحقّ أن هذا التردد، الذي استأنف هايدغر العمل عليه في نصوصه الأولى، واستصلاحه بنحو قلب وضع المسألة التأويلية نفسها، وأفضى إلى قسم عظيم من المدارس الفلسفية المنتسبة إلى هذه النزعة عند المعاصرين ابتداءً بغادامر، إنّما هو صورة نموذجية لما كان يعتمل مختلف التصوّرات لتاريخ التأويلية، وانتظاماته الممكنة. ولذلك نحن نفترض الأمر الآتي: أنّ أيّ قراءة لتاريخ التأويلية، منذ ديلتاي، إنما هي موقفٌ، مضمرٌ أو صريحٌ، من هذه المداولة بين المعنيين الصّناعي والأنطولوجي للمشكل التأويلي.

إنّ هذا الافتراض ليس من شأنه أن يحسم «نزاع التأويلات»، الذي بات أمراً داخليّاً في كلّ اختصام فلسفي حول الكلي، وحول المعنى الأنسب له؛ إنما هو دعوة للتأمل في مصادر العقل التأويلي، من حيث هي متجوهرة بتاريخه، شديدة التعلق بالمطالب الأصلية التي استقامت، وشكّلت فضاءً للمعقول أو للممكن هو الفضاء الذي يحيا فيه الفكر منذ قرنين تقريباً؛ ذلك

---

(1) M. Heidegger, GA 63, § 3

(2) GA 63, p. 14 ; tr.fr., pp. 33-34

أن هذا المحيا الحافل بالأفكار، والحدوس، والنظريات، ما كان ليكون ممكناً، اليوم، لولا الجهد الذي بذله شلايرماخر، وكان معه ميلاد التأويلية لدى مطلع القرن التاسع عشر في زمانٍ كانت المثاليات الألمانية في أوجها فيه، وكان التنافس في بناء الأنساق الفلسفية غالباً بأمره.

كان هذا اللاهوتي والفيلسوف أمّةً وعصراً، وكان مقامه الأثير بين رفاقه وأصحابه مقام الصحبة، والصداقة، والحوار، منذراً بزمان مقبل، حاملاً ما لم يكن يتوقّع، وينتظر. إن شلايرماخر، في تقديرنا، ليس فضله في إعلان هذا الميلاد، الذي أقره عليه ديلتاي في محاضرة 1900 -فذلك أمر يشترط له الباحثون تحقيقاً حتى يقتنعوا به[1]- وإنما في أمرين اثنين: **أولهما**: أنه جعل تاريخ التأويلية أمراً ممكناً، بما أحدثه من المواصلة مع أسلافه، وبما دفع إليه من الاعتبارات، التي لم تكن في حسبانه أصلاً، فصار، بجهده التأسيسي الكبير، جزءاً من هذا التاريخ، وصار الخلاف حول موضعه منه من معاني هذا التاريخ، ومن مطالبه. أمّا **الأمر الثاني**، فيرجع إلى مراهنة شلايرماخر على بناء تأويلية ذات طابع كلي تستوعب التأويليات الخاصة، وتتجاوزها بمنظومة عامة من القواعد التي تصلح شروطاً متعاليةً لفن الفهم. وإذاً، فقد صار من الممكن، بفضل هذا الرجل، أن ينعقد الأمران اللذان فضُل بهما على سابقيه: أن تصير التأويلية فنّاً فلسفيّاً كليّاً، قائماً بنفسه وبغيره من الفنون المعاضدة له (النقد، الجدل، الفيلولوجيا، البلاغة...)، وأن يصير تاريخها مسعى لتحقيق هذه الكليّة، وتدرّجاً في ابتنائها واستكمالها. أيّاً يكن الاعتراض على مثل هذا التقدير -الذي هو، في حسبان بعضهم، مجرد اصطناع، وبناء توهمي لا غير، لوجود تواريخ ودلالات أخرى للتأويلية صالحة للاستعمال- فإن النزوع إلى إدراج التأويلية، وهي الغريبة عن الفنون الفلسفية الكلاسيكية، ضمن سياق كلّي مدرك لنفسه، ولحدوده، إنما هو

---

(1) نجد من الناقدين لهذا الموقف بيتر سوندي، مثلاً. راجع بسط موقفه من طريقة ديلتاي في كتابه تاريخ التأويلية، في الفصل الثاني من هذا الكتاب، الفقرة 1.

أقصى الجهد لاكتساب وجاهة فلسفية متينة لهذا الميدان. ولم يكن ذلك بالأمر الجزاف مادام قد وقف عليه أصحاب الرأي في هذا المقام[1]، ومادام التنازع حوله من الدوافع الجوهرية التي تحرّك تاريخ التأويليّة، وتسبغ عليه دلالةً فلسفيّةً، وشيئاً من المعقوليّة النّظرية التي تتخطّى الأقاويل، والفنون، والتطبيقات الجزئية. ولم يكن شلايرماخر يفصل بين الوجهين؛ حيث كان يرفق تحليلاته النظرية حول التأويل بملحوظة تنبّه على ضرورة تطبيقها على الكتاب المقدس، مثلما يتبين ذلك في مواضع كثيرة من دروسه، وكتاباته، وشذراته في القضايا التأويلية بوجه عام[2].

3- الأفق الكلي للتأويلية وتبعاته الفلسفية:

لاشكّ في أن مقتضى الكليّة، الذي تنزع إليه التأويلية، من حيث هي مشروع علميّ قائم بنفسه، قد صار دافعاً لاستنقاذ شلايرماخر لدى المؤرخين والفلاسفة؛ الذين استقرّ الرأي عندهم على وضعه في أصل تاريخ نموذجي، يتدرّج في تحقيق هذا المقتضى، ورفعه إلى الفكر؛ ليصير، بذلك، وجهاً تأسيسيّاً من وجوهه الكلاسيكيّة في العصر الحديث[3].

ولئن كان ديلتاي، بمقالته الشهيرة: «نشأة التأويلية»، من أوّل المنبهين على ما اكتسبه أستاذ اللّاهوت الشابّ من مقام مرموق بفضل جمعه بين فضيلتين: «المهارة الفيلولوجية» و«الملكة الفلسفية الأصيلة»، بين ميراث فولف

---

(1) وأولهم ديلتاي، ومن بعده غادامر وريكور:

H.G. Gadamer, La philosophie herméneutique, p. 92; P. Ricœur, «La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey», in Du texte à l'action, p. 78.

(2) راجع الفصل الثالث من هذا العمل. وانظر، كذلك:

J. Greisch, L'Âge herméneutique de la raison, pp. 8-9, 178-179.

(3) راجع:

H. Birus, «Zwischen des Zeitn. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlicher Hermeneutik», in H. Birus (hrsg.), Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 15-58.

وآست، وأفكار أفلاطون وكانط، فإن غادامر، المتعلم على هوسرل وناتورب، القريب من هايدغر، والناقد لديلتاي ولمنازعه التاريخانية، هو الذي جعل لهذا العنوان الفلسفي دلالةً صارت راسخةً في أوساط المعاصرين، وأثارت جدلاً كبيراً، ووضعت مؤلف **الحقيقة والمنهج**[1] في قلب مناظراتٍ وخصوماتٍ كثيرةٍ، في ثمانينيات القرن العشرين، لعلّ أشهرها ما كان بينه وبين هابرماس[2]، ودريدا[3]. وإنّ من يقرأ نصوص هذه المناظرات ليجدُ أنّ غادامر قد استمات، بإزاء المآخذ الشّديدة للمدرسة النّقديّة، أو بإزاء الحوار المستحيل مع صاحب المنهج التّفكيكي، في المنافحة عن الجدارة الفلسفيّة للتّأويليّة من وجهين رئيسين؛ وجه الاضطلاع بالكلّية مقياساً لمعقوليّتها ولتطوّرها التّاريخي، ووجه الالتزام بتاريخيّة المشكل التّأويلي نفسه؛ أي: بانغراسه في سياق علاقة موجبة بالتّراث، وبكامل الجهاز الرمزي

---

(1) راجع:

H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960), GW I: Hermeneutik I, 1990; Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tr. P. Fruchon, G. Merlio, J. Grondin, Paris: Seuil, 1996.

(2) في المناظرة بين غادامر وهابرماس، راجع:

K.O. Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt: Suhrkamp, 1971; Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und ideologikritik», GW 2, pp. 232-250; tr.fr. L'art du comprendre I, pp. 123-143; «Replik», GW 2, pp. 251-275; tr.fr. pp. 147-174; J. Habermas, «La prétention à l'universalité de l'herméneutique (1970)», in Logique des sciences sociales et autres essais, tr. R. Rochlitz, Paris: PUF, 1987, pp.239-273.

(3) بخصوص المناظرة مع دريدا، راجع:

H.-G. Gadamer, «Destruktion und Dekonstruktion (1985)», GW 2, pp. 361-372; «Destruction et déconstruction (1985)», La philosophie herméneutique, pp. 139-154; Id., «Le défi herméneutique»; «Et pourtant: puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida)», Revue Internationale de Philosophie, Nº 151 (1984), pp. 333-347, 344-347, J. Derrida, «Bonnes volontés de puissance (Une réponde à Hans-Georg Gadamer)», pp. 341-343; Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter, ed. by D.P. Michelfelder & R.E. Palmer, Albany: State University of New York Press, 1989.

والأنطولوجي، الذي يسبق تشكّل العلاقة المعرفيّة، ويحدّدها، ويرافق إنتاجات العقل والفكر[1]. فهل يمكن الأخذ بهذين المعيارين لإعادة رسم الموقف الفلسفي من تاريخ التأويليّة عند غادامر؟ ما مدى أصالة هذا الموقف إن كان يستأنف مطالب قديمة في المأثور التأويلي الحديث؟ أم هي إعادة صياغه لطريقة معلمه ومذهبه الشهير في تأويلية الحدثية؟

لقد أفضى بنا الحديث عن الحاجة إلى التأويل إلى حديث عن حاجة يمكن أن نعدّها من الدرجة الثانية للقول الفلسفي في تاريخ التأويل، وانتظاماته الممكنة، لا على جهة ترتيب المسائل، والقضايا، والمنظومات، التي تتواتر في هذا التاريخ، وإنما على جهة التأمل والتدبير اللّذيْن يرفعانه إلى الفكر والعبارة، ويمنحانه معنى ودلالة كلّيتين.

ولما كان الشأن عند غادامر تنزيل التأويل منزلة «التجربة»، التي لها مقامٌ مخصوصٌ بالأصالة والسابقيّة من جهات كثيرة، انقاد، في رؤيته لتاريخ هذه التجربة، إلى ما حصّله من خلاصة رؤى معلميه وأسلافه: «إني أعتزم أن أعرض أموراً بسيطةً، وأن أبيّن كلّية وجهة النّظر هذه التي سمّيتها "تأويليّة" [هرمينوطيقا]، بأن أعقد الصلة هكذا بطريقةٍ في الحديث استخدمها هايدغر في بداياته، وقد واصل بها المنظور الذي يرجع في أصوله إلى اللّاهوت البروتستانتي، ونقلها إلى عصرنا ديلتاي»[2]. وإذاً، فإن التأويلية مشدودة إلى

(1) راجع موقف ريكور من الخصومة بين غادامر ومعارضيه:

P. Ricœur, «Logique herméneutique», in G. Fløystad (ed.), Contemporary Philosophy: A new Survey, Vol. 1, La Haye: M. Nijhoff, 1981, pp. 199-212; Essais et conférences I. Herméneutique, Paris: Seuil, 2010, pp. 145-183.

ريكور، بول، مقالات ومحاضرات: في التأويلية، ترجمة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013، ص ص. 102-129.

(2) راجع:

H.-G. Gadamer, «Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966)», GW 2, p. 219; «Le problème herméneutique», Archives de Philosophie, 33 (1970), pp. 3-27; «L'universalité du problème herméneutique», in L'art du comprendre I, p. 28.

طرفين[1] **أولاً**: إلى قرار فلسفي محصّل من تراكم الخبرات السابقة، التي تنزع، في مجموعها، إلى إثبات كلية التجربة التأويلية، وكأنّها مآلٌ حتمي، لا رادّ له، إن شئنا أن تكون لها وجاهة فلسفية بين الفلسفات المعاصرة؛ **وثانياً**: أنّ هذا القرار لا يخلو من تعلق بتاريخ التأويلية نفسها، وقد أجمله غادامر إجمالاً شديداً في المصادر الثلاثة الأساسية، التي لا يستقيم دونها قولٌ فلسفي في هذا التاريخ: مصدرٌ بعيدٌ هو اللاهوت البروتستانتي، ومصدرٌ قريبٌ هو هايدغر الأول، الذي تدرب على يديه فيلسوفنا، وأخيراً وساطةٌ بين هذا وذاك هي ديلتاي.

لا شك في أنّ إيقاع العمل التأويلي يسير على هاتين الوتيرتين بأنحاء متفاوتة من التوازن والانتظام، فالاستدلال على مقتضى هذه الكلية، التي هي، في تقدير غادامر، واحدة من إسهاماته الفلسفية الحاسمة منذ كتاب 1960 على الأقل[2]، دلّت عليه مواضع كثيرة من بياناته الفلسفية[3]، ومن مناظراته التي أشرنا إليها أعلاه. وأمّا سماتها الفارقة، فيمكن حصرها في ثلاثة عناصر أساسية: الوعي الجماليّ، والوعي التّاريخيّ، واللّغة[4]. وهي،

(1) لنلاحظ أنّ الطرف الثالث في العملية التأويلية، أي المتلقي، يبقى غائباً عن تصوّر غادامر. راجع ملاحظات:

Y. Elissalde, «Définir l'interprétation», in G. Deniau & J.C. Gens (éd.), L'héritage de Hans-Georg Gadamer, coll. Phéno, Société d'Anthropologie phénoménologique er d'Herméneutique générale, Paris, pp. 37-51.

(2) راجع نهاية الكتاب: GW 1, pp.478-494 ; tr.fr., pp. 500-516

(3) مثل نص 1966م، الذي نحن بصدده؛ ونصّ «الهرمينوطيقا الكلاسيكية والهرمينوطيقا الفلسفية» (1968)؛ ونص «التقديم الذاتي» (1973-1990)، وغير ذلك:

H.-G. Gadamer, «Klassische und Philosophische Hermeneutik (1968)», Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register, GW 2, pp. 92-117; «Herméneutique classique et herméneutique philosophique (1968)», La philosophie herméneutique, pp. 85-118; «Selbstdarstellung», GW 2, pp. 478-508 (I, III); GW 10, pp. 346-454 (II); «Autoprésentation (1973, 1990)», pp. 11-62.

(4) GW 2, pp. 219-231 ; tr.fr. pp. 27-40؛ راجع بخصوص موقف غادامر:

J. Grondin, «L'universalisation de l'herméneutique chez H.G. Gadamer», Archives de Philosophie, 53 (1990), pp. 531-545; L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris: Vrin, 1993, pp. 235-251; P. Fruchon, =

في الحقيقة، عناصر مناسبة لوتيرة نماء الإشكال التأويلي في الكتاب العمدة لغادامر؛ حيث يناسب العنصر الأول التجربة التأسيسية للحقيقة في المجال الإسطتيقي؛ في حين يناسب العنصر الثاني الاستطراد التاريخي المطول؛ الذي مثّل مركز ثقل الكتاب، وحدّد موقع الإشكال التأويلي، بالنظر إلى تاريخه، وإلى أطوار هذا التاريخ، الذي هو تحقّق تدريجيّ لهذا المطلب الكلي؛ حيث صارت مسألة «الفهم» وسياقها المعرفي هي الموجهة للفكر. أما العنصر الثالث، أي اللغة، فيشكّل مادة التجربة التأويلية وصورتها، وأعمّ مقوماتها؛ هي تجربتنا الأمّ، وهي وجه تعلقنا بالعالم والأشياء، محضن المعنى والدلالة؛ وما سماه غادامر سمة لغوية (Sprachlichkeit) فارقة للتجربة البشرية، ماهو إلا جماع هذه المعاني وخلاصتها، مبتدأ التأويل ومنتهاه.

إنّ التّأويلية، في تقدير غادامر، لا تنطلق من لاشيء، وإنّما من ميراث سابق، اللغة التي نتعلّمها منذ الطفولة هي أبرز الآيات عليه، وهي لا تتغذّى من نفسها، ولا تلقي بنفسها إلى ما لا نهاية له؛ نماذجها في ذلك أعلامٌ أدركوا انغراس التجربة البشرية في اللغة، وفي العمل، في التفهم والتعقل. بين الفيلولوجيا والفلسفة العملية تدبّر غادامر هذا الوضع التأويلي، بين شلايرماخر وبوك، بين أفلاطون وأرسطو:

«إن الوجه الهرمينوطيقي لا يقتصر، إذاً، على العلوم التأويلية للفن وللتاريخ، ولا على تعاطي "النصوص"، ولا امتداداً، على تجربة الفنّ. فكلية المشكل التأويلي، التي أقرّ بها شلايرماخر من قبلُ، إنما تخص كل ماهو عقليّ، الأمر الذي يعني كلّ ما نسعى إلى التفاهم حوله. ولكن حيثما يظهر أن الإفهام (Verständigung) أمر غير ممكن، من أجل أننا "نتكلم

= L'herméneutique de Gadamer, Paris: Cerf, 1994, p. 443 sq.; D. Weberman, «Is Hermeneutics Really Universal Despite the Heterogeneity of its Objects ?», in M. Wischke & M. Hofer (hrsg.), Gadamer Verstehen - Understanding Gadamer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 35-56.

لغات مختلفة"، فإن الهرمينوطيقا لا تبلغ منتهاها. خلافاً لذلك، تُطرح هاهنا المهمة التأويلية بكامل حدتها، أي مهمة العثور على لغة مشتركة. ولكن اللغة المشتركة ليست أبداً معطى قائماً، إنها اللغة السائرة بين المتحدثين (...) أما تعلم اللغات الأجنبية، تماماً مثل التدرّب على النّطق لدى الطّفل، فلا يعنيان فقط امتلاكاً لأدوات التفاهم. فمثلُ هذه الدّربة إنما تدلّ، بالأحرى، على ضرب من الارتسام السّابق (Vorschematisierung) للتجربة الممكنة، ومن اكتسابها الأول. أن ننمو في [ظلّ] لغة تلك طريقةٌ لمعرفة العالم. لا فقط مثل هذه "الدُّربة" (Lernen) - ولكن كلّ تجربة، عامةً، إنما يكون الاضطلاع بها بوساطة تهذيب مستمر تواصلي لمعرفتنا بالعالم. وبمعنى أعمق، وأشمل ممّا كان يتصوّره أوغست بوك لوصف عمل الفيلولوجيّ، فإنّ التجربة هي دوماً "معرفة المعروف" « (Erkenntnis vom Erkanntem)»[1].

ألا يعني ذلك، دوماً، أننا مسبوقون بشيءٍ مّا في مقام التأويل؟ لا بما هو معطى سابق، أو جاهز للنظر، أو للاستعمال، وإنما هو سبقٌ في الزمان وفي الوجود، عبّر عنه غادامر باستئناف هذه المقولة الشهيرة لبوك، الفيلولوجي المرموق، وتوسيع دلالتها لتتصل بالتقاليد (Überlieferungen) بنحو عام يفوق مجرّد الآثار المكتوبة والموثقة تاريخيّاً؛ ثمّ لتُقبل، من بعد ذلك، على تجربة العالم بعينه (die Welt selbst) بوصفها مهمّةً مفتوحةً إلى ما لانهاية له.

إنّ الحدس الفيلولوجي لبوك قد صار، بهذه المثابة، حدسين اثنين: حدسٌ تاريخيٌّ المعروفُ فيه هو المأثور عن الماضي (ديلتاي)؛ وحدسٌ أنطولوجيٌّ المعروفُ فيه هو العالم، «لا عالم اليوم الأول، وإنّما هو عالمٌ يسبقنا (überkommen) دوماً من قبلُ»[2]، ويحيط بنا من الأطراف كلها (هايدغر)... أليس لمثل ذلك قال غادامر: «إنّ التّفلسف لا يبتدئ من لاشيء

(1) GW 2, pp. 497-498; tr.fr. p. 47

(2) GW 2, pp. 498; tr.fr. pp. 47-48

أبداً، وإنّما يتعيّن عليه أن يتكلّم اللّسان الذي نتكلّم، وأن يتفكّر هذا اللّسان ما وسعه أن يتكلّم ويتفكّر»[1].



(1) GW 2, pp. 498; tr.fr. p. 48. راجع المعنى نفسه في:
H.-G. Gadamer, GW 5, pp. 107-108; «L'herméneutique comme philosophie pratique», in Vérité et Histoire, p. 252.

الباب الأول

التأويلية والحداثة عند شلايرماخر

«إن تاريخ الفلسفة، شأنه شأن أيّ تاريخ، إنّما هو مكتوبٌ من جانب المنتصرين، فهم الذين يختارون أجدادهم، ماداموا ينتخبون، من بين الطائفة الكبرى لأسلافهم، المؤلفين الذين سوف يتحدثون عنهم، ويكتبون سيرتهم، ويمتدحونهم لدى أخلافهم».

ريتشارد رورتي.

تـــوطئـــة

«إنّه لم يكن يتكلّم إلا عما كان يعلم...»

كيركغورد، مفهوم القلق.

ليس من المعهود أن نجد اسم ف. إ. د. شلايرماخر (1768-1834) في دواوين تاريخ الفلسفة، وفي الأبواب المخصصة للفلسفة الحديثة خاصة، وكأنّ المؤرخين اتفقوا على عدّه من فئة غير فئة الفلاسفة، فلا نعثر عليه إلا قليلاً إلى جانب أسماء لامعة في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث، الألماني منه خاصة: كانط، هيغل، شلنغ، فيشته؛ أو السّابقين من أمثال: لايبنتس، كريستيان فولف، باومغارتن... وغيرهم. فهل يستحقّ هذا الرجل أن يُدرج في خانة ليست للفلاسفة إلا عرضاً، هي خانة اللاهوتيين، مثلاً، وهو الذي صرف جزءاً عظيماً من حياته لهذا الضّرب من الانشغال الدّيني؛ بل مارسه في حياته العمليّة، وانتسب إلى السّلك الكهنوتي، أم هو كسائر مفكري التأويلية ومنظريها المحدثين، ليس فيلسوفاً، بالنشأة والتكوين، ولا يجعل للفلسفة، بمعانيها وأغراضها المعهودة، موضعاً في مذهبه إلّا بمقدار محدود؟ أليس انتسابه الفَكري إلى مذهب الرومانسيين، وإلى عصرهم، أدخل في تكوينه الرّوحي، وأبعد عن المناخ الفلسفي المثالي، كما تشكّلت ملامحه في البلاد الألمانيّة، وتميّز أسلوبه؟

غير أنّ الأمر يختلف، إن نحن نظرنا إلى وضع شلايرماخر من زاوية أخرى يتبدّل معها الحال تماماً، وينقلب الأمر من ملحوظات يكتبها مؤرخو

الفلسفة على هوامش مصنفاتهم، إلى منزلة إن لم تكن تأسيسيّةً، فإنّها، في أقلّ الأحوال، ضمن المحاولات المؤسّسة للتّأويليّة بمدلولها الحديث، من حيث الجهد الذي اقترن برفعها إلى مقام علميٍّ ذي وثاقة معرفيّة، ومعقوليّة متّسقة، جديرة بالاهتمام، وفصلها عن ميادين جزئيّة متفرّقة لتكون فنّاً مستقلّاً بنفسه.

أمّا جهده الفلسفي في نطاق اللّاهوت وفلسفة الدين، فأمرٌ لا مشاحّة فيه، ولا ينكره إلا من أنكر جدارة اللّاهوت نفسه بمنزلة علمية متينة، ولم يعتبره داخلاً في علوم الفلسفة أصلاً. على أن إضافاته الفلسفية في مجالات الأخلاق، والجماليات، والتربية، وما أدرجه تحت عنوان الجدلية، فنّاً فلسفيّاً قائماً بنفسه، بقيت، في أقصى الأحوال، معلومة عند طائفة من المختصين والعارفين بفكره، وبعصره، غير متداولة في مجال الفلسفة المعاصرة إلا في حدود ضيّقة غير متاحة لعموم الباحثين، والقراء. قد يعود ذلك إلى قلة ما نُشر في حياته، ولاسيما فيما يتعلق بالأجزاء الفلسفية من أبحاثه، وتأليفاته. أمّا عن التأويليّة، فحدّث ولا حرج؛ إذ لم ينشر عنها شيئاً تقريباً في محياه، بل اكتفى بتدريسها لطلبته، والحديث عنها في منابر علمية مرموقة مقصورة على الخاصة من العارفين، إنما دون أن يهتمّ بصوغها وتنسيقها على شاكلة مصنّف، أو رسالة جامعة تحتوي على خلاصة آرائه في المسألة. ولعلّ غلبة الانشغال اللاهوتي على فكره وحياته يفسّر هذا الحال؛ إذ جعل منشوراته الأساسية في هذا الغرض، قبل كلّ شيء، ورأى أن من مهمات حياته التفرغ لهذا الأمر، والنهوض له بالفكر، والممارسة العملية؛ وليس أشهر من كتابه الأول **في الدّين**، الذي نشره سنة 1799، واشتهر به بين معاصريه، دليلاً على ذلك القرار؛ الذي لن يرجع عنه أبداً؛ ثمّ من تقديماته المختلفة للمباحث الإلهية: **تعاليم العقيدة**، **والعقيدة المسيحية**، **ومختصر الدراسات اللاهوتية**، وغير ذلك من النصوص[1].

(1) هذه النصوص هي محور التعليم اللاهوتي، وركيزته الأساسية:

= Schleiermacher, Glaubenslehre, Berlin: Reimer, 1821; Der christliche Glaube

تكوّن الشاب شلايرماخر[1] في سياق مركّب من عناصر فكرية، وعقائدية، وفلسفية لازمته، وأثّرت في حياته ومساره الفكري أيّما تأثير. لقد كان أشبه شيء بمحور التقاء تيارات دينية وفلسفية متباينة: المذهب التقويّ (Pietismus)، التنوير (Aufklärung)، المدرسة الرومنطيقية (Romantik)، المثالية الألمانية[2]... دون أن ينحاز إلى أيّ من هذه المذاهب والتيارات التي هيمنت على عصره، ومعاصريه. كان قريباً من غوته وفريدريش شليغل أكثر من قربه من الفلاسفة، متعلقاً بكانط وفلسفته أكثر من هيغل وفيشته.

نشأ شلايرماخر في المناخ الروحي لألمانيا البروتستانتية، تحت راية كنيسة الإصلاح، وطائفة الإخوان المورافيين، دون أن ينفصل عن المحيط الرومنطيقي لثقافة عصره، ودون أن يتمسك بأية سُنّة عقدية سائدة لدى أتباع الكنيسة من اللاهوتيين. كان يرى نفسه رجل كنيسة، مضطلعاً بدوره واعظاً في السلك الكهنوتي، ومفكراً رومنطيقياً حرّاً. ولم يكن ذلك مخالفاً للحداثة كما

= (1830-1831), I-II (Sämtliche Werke, I.3-I.4) [= SW]; Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811), Leipzig: Deischert, 1910; SW I.1, pp. 1-132.

في الكتابات الدينية واللاهوتية، راجع:

B. Reymond, A la découverte de Schleiermacher, Paris: Van Dieren éditeur, 2008, p.27 sq.

(1) راجع، بخصوص حياة شلايرماخر وأطوارها:

R. Barmann, Schleiermacher Anfänge im Schriftstellern. Eine historische Squizze, Bonn: Adolph Marcus, 1864; R.F. Kittliss, Schleiermacher's Bildungsgang. Ein biographischer Versuch, Leipzig: W. Engelmann, 1867; Dilthey, Leben Schleiermachers, Erster Band, Berlin: Georg Reimer, 1870; Id., GS XIII, hrsg. M. Redeker, 1970; Zur Geistesgeschichte des 19. Uahrhunderts, GS XV, hrsg. U. Hermann, 1970, [3]1991, pp. 17-36; GS IV, pp. 354-402; R. Murno, Schleiermacher: personal and speculative, Praisley: A. Gardner, 1903; W.B. Selbie, Schleiermacher: A critical and historical Study, New York: E.P. Dutton & Co., 1913; M. Redeker, Schleiermacher: Life and Thought, tr. J. Walhausser, Philadelphia: Fortress Press, 1974.

(2) في تلازم هذه التيارات والمذاهب وتفاعلها، وأثرها على فلسفة شلايرماخر، راجع:

D. Bourel, «Orthodoxie, piétisme, Aufklärung», Dix-huitième siècle, N° 10 (1978), pp. 27-32; R. Crouter, Friedrich Schleiermacher Between Enlightenment and Romanticism, Cambridge: Cambridge UP, 2005.

يتصورها. إن شلايرماخر «رجل حديث» بعبارة كارل بارت، عزم على أن ينتمي إلى عصره، وأن يحمل في نفسه وعياً بزمانه، بعيداً عن العوالم المنعزلة لرهبانية الأديرة[1]. وذلك ما شهد به ديلتاي، كاتب سيرته، في جملة دالة ملخصة للمعنى كله: «إني أكتب سيرة رجل هو، إلى يوم الناس هذا، من يشغل المكانة الأعظم في تطوّر الديانة في أوروبا، منذ تحولها مع التّنوير الذي استكمله كانط بقوّة»[2].

وإنّ في إقباله على التاريخ، وعلى الآفاق المتنوعة للثقافة، شيئاً من أثر معاصره هردر[3]، ومن أثر السياق الرومنطيقي عامّة الجامع بين العنصر الدينيّ وبين الإحساس الجمالي، كما عبّر عن ذلك الأخوان شليغل أيضاً. أمّا إذا نظرنا جهة المادة الروحية، التي تشكّل منها هذا العنصر؛ فإنّا نجد أن النزعة التّقويّة (التي تأثّر بها كانط كثيراً من جهة أمّه، كما هو معلوم) هي التي مهدت له السّبيل نحو الرومنطيقية، حيث ألفها شلايرماخر في سنوات تدرّبه التعليمي الأولى، مع إحساس بالقهر، والاختناق الرّوحي، والرّغبة في التحرر من الوسط الكنسي لدى نهاية دراساته اللاهوتية في جامعة هالّه، ثم اكتشاف أصالة هذه النزعة من بعد ذلك، والأوبة إليها، وانطباع شخصيته بها انطباعاً نهائياً.

تشكّلت شخصية شلايرماخر، إذاً، كما تعبّر عنها نصوصه الأولى، مثل: **الأحاديث في الدين**، والنص الموجز الذي نشره سنة 1800 بعنوان: **أحاديث النفس**، انطلاقاً من أثرين حاسمين: الأثر الديني الذي لقيه من النزعة التقويّة السّائدة في الأوساط البروتستانتيّة، المتحرّرة نسبيّاً من ضغط الشّكليّات الكنسيّة الرّسمية والوثوقية، والأثر الرومنطيقي، الذي لقيه، خاصة، من

(1) راجع: Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, p. 304.

(2) راجع: Dilthey, GS XIII/1, p. XXXV. في موضع آخر، كتب ديلتاي: إنّ شلايرماخر هو «كانط اللّاهوت البروتستانتي»؛ ضمن: GS XIV, p. 531.

(3) راجع بخصوص أثر هردر على شلايرماخر:
M. Ohst, «Schleiermacher und Herder», in U. Barth & C.D. Osthövener (hrsg.), 200 Jahre «Reden über die Religion«, Berlin: W. de Gruyter, 2000, pp. 311-327.

مخالطة فريدريش شليغل، والتدرب على التجربة الجمالية، وعوالمها الخيالية اللامتناهية، وذلك رغم ما بين هذين المصدرين من التباعد.

أمّا الوسط التقويّ، فقد تعلق به حين اكتشفه مرة ثانية، سنة 1802، لدى شقيقته، التي تنتسب إلى الطائفة المورافية، بعد أن تربّى في كنفه مكرهاً بادئ الأمر، في سنوات منشئه الأولى، حينما اعترف بضربٍ من «الاستعداد للتصوّف» وجده في نفسه، حسب عبارته، هو الاستعداد الكفيل بإنقاذه من متاهات «الريبية» السائدة. لقد أصبح بالفعل «أخاً مورافياً» (ein Herrnhuter) «من طبقة عليا» كما نقل عنه ذلك ديلتاي[1].

إن جوهر هذه النزعة، التي تعلق بها اللاهوتي الشابّ، إنما ترجع إلى نبذ الشكل الخارجي للتنظيم الكنسي، والممارسات المبنية عليه، وتفضيل الإحساس الباطني، والتجربة الشخصية المعيشة النابعة من أعماق الفؤاد (Gemüt)، والتي تكوّن جوهر الدين، حيث يصدر كلّ شيء عنده -بعبارة كاتب سيرته الكبير- من «دفعة أصلية إلى العيش، وإلى الفهم (zu erleben und zu verstehen)»[2].

أمّا الأثر الثاني، فهو الرومنطيقية المنبعثة من أجواء برلين، حاضرة المعرفة والإبداع والسياسة في أوربا أواخر القرن الثامن عشر، في زمن كانت فيه بمنأى عن عواصف العصر الثوري الجديد في فرنسا، وتبعاته المعروفة. والحقّ أنّ محور هذا الأثر يرجع إلى شخصية فريدريش شليغل، الذي قَدِم إلى برلين في بداية صيف 1797، وهو شابٌّ في الخامسة والعشرين، والذي التقى به في صالون هنرييت هرتس[3] مع نخبة من مثقفي ذلك العهد، وهي

(1) غوسدورف، مرجع مذكور، ص. 305. من رسالته إلى رايمر بتاريخ 30 نيسان/أبريل 1802.

(2) Dilthey, GS XIII, pp. XXXV-XLV.

(3) زوجة مرقص هرتس (M. Herz) صديق كانط المعروف، وطبيبه؛ بخصوص هذه الشخصية ومراسلات شلايرماخر معها، راجع: =

التي استشعرت عبقريّة اللّاهوتي الشابّ، وأسهمت، باعترافه، في تحريره من انطوائه على نفسه، وتفتق شخصيته، وإقباله على الناس والحياة. نفذ أثر شليغل في نفسه عميقاً، وأعجب بعبقريته، ورفعة مقامه، وقدراته العقلية الفائقة، وموسوعية طبعه المعرفي، وكان يشعر بفخر أنه معاصرٌ لرجل يصّاعد في مدارج الفكر، وتتفتّح روحه وأفكاره على أمر جلل. أمّا الشاب فريدريش نفسه، فقد كان يرى في رفيقه، الذي تقاسم معه السكن منذ نهاية 1797، «رجلاً قُدّ من معدن الرّجال» (ein Mensch in dem der Mensch gebildet ist)، وهو لذلك «ينتسب، في نظره، إلى فئة عليا»، ويفضُله بما له من «نضج أخلاقي»؛ بل يجعله «... من جهة الإنسانية (Menschheit) بمكانة غوته وفيشته بالنسبة إلى الشعر والفلسفة»[1].

في هذا المناخ الرّوحي الرفيع؛ حيث تكوّنت بواكير التجربة الرومنطيقية مع مشروع الفلسفة كمقام صحبة وجمع (Symphilosophie)، ومع فكرة «**الأثينيوم**» (Athenaeum)، والحلم بتأسيس مجلة تنطق عن هذه الحركة، وتحمل هذا الاسم[2]، اكتشف شلايرماخر عوالم الإبداع الشعري الحيّ مع ظهور كتاب **حديث في الشعر** (1800)[3]، ونشر رواية **لوسنده** (Lucinde)

= Aus Schleiermacher's Leben in Briefen, hrsg. L. Jonas & W. Dilthey, Druck & Verlag von Georg Reimer, 1861, Bd. III; The Life of Schleiermacher as unfolded in his Autobiography and Letters, Vol. II, tr. F. Rowan, London: Smith, Elder & Co.; C. Diethe, Towards Emancipation: German Woman Writers of the Nineteenth Century, Berghahn Books, 1998, pp. 18-24

(1) Dilthey, GS XIII, p. 274; Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, p. 307

(2) حول مجلة الأثينيوم (Athenaeum)، ولا سيما إسهام شليغل في تحقيق الفكرة، راجع:

Schleiermacher, «Aus dem Athenäum», Philosophische und vermischte Schriften, SW III.1, 1846, p. 507 sq.; D. Thouard, «La question de la forme de la philosophie dans le romantisme allemand», Methodos, 1 (2001), pp. 153-170.

(3) راجع:

F. Schlegel, «Entretien sur la poésie», in L'absolu littéraire, tr. P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy & A.M. Lang, Paris: Seuil, 1978, pp. 289-340; cf. D. Thouard (éd.), Symphilosophie. F. Schlegel à Iena, Paris: Vrin, 2002.

التي أثارت جدلاً كبيراً حينذاك، وكتب عنها شلايرماخر مدافعاً[1]. بوجود أسماء مثل تيك، ونوفاليس (الذي توفي سنة 1801)[2]، وتبيّنت له حدود التنوير الألماني. غير أنّها تجربة، وإن كانت لا تنفكّ عن التدفق والنماء، فإنّها ستفضي إلى افتراق السبل بين الأصحاب.

كان شليغل ورفاقه يبحثون عن خلق دين جديد، وكتاب جديد يبشر بعالم مختلف، وكان شلايرماخر، وقد نشر بعدُ فاتحة مشروعه، وتمكّن من المقام الذي ينبغي له، يشقّ طريقه نحو تجديد الدين الأنسب لعقول مستنيرة، ولأنفس قابلة لشعور بالإيمان غير سائر في ركاب المؤسسة الرسمية. مع بقاء شلايرماخر في برلين، ثمّ عودته نهائيّاً إليها، بعد فترة قصيرة في هالّه (1804-1806)، ومع انتقال حملة المشروع الرومنطيقي إلى إينّا، في 1799، انتهى الحلم الكبير، وتفرّقت السّبل بأصحابه[3].

غير أنّ شلايرماخر، فضلاً عن ذلك، لم يقف، في تكوينه، على المصادر التي جعلت منه أحد أهم لاهوتيي ألمانيا والعصر الحديث، وإنما تبيّن له حسّ فلسفي، منذ وقت مبكر، وميل إلى قراءة نصوص كبار الفلاسفة من القدامى والمحدثين جمعاً بين رأس الأولين أفلاطون، ورأس المتأخرين كانط[4]. أمّا الأول، فقد دفعه إلى ترجمته رفيقه شليغل، في زمن كانت فيه

---

(1) انظر نصّ شليغل، وتعليق شلايرماخر عليه:

F. Schlegel, Lucinde. Ein Roman [1799], Iena, 1907; Lucinde, tr. Anstett, Paris: Aubier, 1971; Schleiermacher, «Lucinde. Un Roman de Friedrich Schlegel (1800)», in D. Thouard, CH, pp. 71-77.

(2) من أهم أعماله الفلسفية: الموسوعة.

Novalis, Encyclopédie. Notes et fragments, tr. M. de Gandillac, Paris: Minuit, 1966.

(3) راجع: Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 303-310

(4) بخصوص دور شلايرماخر في تأسيس فلسفة تاريخ الفلسفة، ومكانتها في نسقه، راجع:

Dilthey, Leben Schleiermachers, I. Bd., Berlin: G. Reimer, 1870; Gesammelte Schriften, Bd. XIV, hrsg. M. Redeker, 1966, pp. 37-59; L. Braun, Histoire de =

التّرجمة شيئاً أكثر من مجرد الفضول، أو الاحتفاء بالنصوص القديمة أو القادمة من ثقافات ولغات غريبة. في العصر الرومنطيقي الترجمة حدثٌ روحي خطير، وشيءٌ من الشغف الأصلي بالفكر وباللغة في الوقت ذاته، بوحدتهما، واختلافهما، وهي، كذلك، لحظة الوعي بوحدة التراث، ووحدة منابعه، التي تشكل منها الغرب الحديث برجوع احتفالي إلى منبع المنابع كلها: الإغريق. ترجمة أفلاطون وتأويل فلسفته ينخرطان في هذا السياق، تكملةً لما نهض له شليغل بترجمة شكسبير سنة 1799، وتيك بترجمة **دون كيخوته** لثرفانتيس.

أما صورة أفلاطون، التي اعتنى بها شلايرماخر، فهي صورة «الفنان-الفيلسوف»، الذي جعل من الحوار تجربة حيّة للفكر؛ حيث يمكن الجمع بين التأمل الفلسفي وبين الشكل الفني للأثر المكتوب الذي هو مختلط أصلاً بتصاريف الحياة، وأحاديث الأيام، والتداعي العفوي للأفكار والمعاني. ففي المحاورات ضربٌ من الاتصال والترتيب، الذي يجعلها تعبّر عن المقاصد العميقة لأفلاطون، وإنّ من أفضال قارئ فيلسوف يونان الأول مراجعة النظام الزمني للمحاورات أساساً لتأويلها، وتيسيرها للعمل الفيلولوجي الفعلي، كما أقرّ بذلك تلميذه بوك في مراجعة لعمل أستاذه[1].

إلا أنّ تأثير الأفلاطونية، وتقبّلها، في السياق الحديث، الذي اجتهد شلايرماخر في ابتنائه أفقاً لمعاصريه، لا ينفصل عن تأثير الفلسفة الكانطيّة عليه، وإن كانت سابقة بالزمان على نظيرتها الإغريقية، فكأنّ أفلاطون قد أسهم في التعديل من غلواء النزعة النقدية التي شاع أثرها في ذلك الزمان. بل

= l'histoire de la philosophie, Paris: Ophrys, 1973, pp. 310-326; M. Guéroult, Dianoématique. Livre I: Histoire de l'histoire de la philosophie, 2. En Allemagne de Leibniz à nos jours, Paris: Aubier, 1988.

(1) راجع:

Dilthey, GS V, pp. 328-329; Le Monde de l'esprit I, tr. M. Rémy, Paris: Aubier, 1947, p. 330 [=ME I]; Œuvres 7, Paris, Cerf, 1995, p. 304 [=Œ].

يذهب ديلتاي، في مقالة «نشأة الهرمينوطيقا» المنشورة سنة 1900، إلى الجمع بين الأثرين، وكأنهما تعبير عن مصدر روحي وفلسفي واحد، ففي «روح شلايرماخر» اجتمعت تلك «الموهبة الفيلولوجية»، (التي اكتسبها بقراءة أفلاطون)، «لأول مرة بملكة فلسفيّة عبقريّة مكوّنة في مدرسة الفلسفة الترنسندنتالية، وهو الأمر الذي وفر إمكان طرح المشكل التأويلي، وحلّه بشكل عام»؛ ليضيف مستنتجاً: «كذلك وُلدت النظريّة العامّة في علم التأويل وفنه»[1]. وهذا تأكيدٌ لمعنى أشار إليه ديلتاي في مطلع المقطع الرابع من المحاضرة:

«إنّ الظّروف التي كان يعمل في كنفها، أي التّأويل الذي قدّمه فينكلمان لأمّهات الآثار الفنيّة، والقدرة الفطريّة التي كان يمتلكها هردر ليتعاطف مع روح العصور والشعوب، والفيلولوجيا الجديدة ذات المنزع الجمالي لهاين، وفريدريش أوغست فولف وتلامذته، الذين كان من بينهم هايندورف، وهو الذي اشترك معه شلايرماخر عن قرب في دراسة أفلاطون؛ كلّ ذلك كان متّصلاً عنده بمنهج الفلسفة الترنسندنتالية الألمانيّة، وهو منهجٌ غرضه الرجوع، وراء معطيات الوعي، إلى ملكة خلّاقة متجانسة، وغير واعية، هي التي تنشئ فينا صورة العالم بأكملها. إنّ الجمع بين هذين العاملين هو الذي صدر عنه فنّ التأويل الذي اختصّ به شلايرماخر، والتأسيس النهائي لتأويلية علمية»[2].

إنّ عبارة «الفلسفة الترنسندنتالية الألمانية» تشير إلى المدرسة أو الروح الذي ميّز الفكر الألماني منذ لايبنتس وكانط، وهي تدلّ، بشكل عام، على ماهية المنهج النقدي الذي يجعل العالم، وجماع الظواهر والوقائع، تحت سلطان ذاتية قبلية منشئة لها، كما وضع كانط تشريع ذلك في **نقد العقل المحض**؛ وإن كان المحصّل من هذا الموقف، في السياق الرومنطيقي،

---

(1) المرجع المذكور.

(2) المرجع المذكور، ص ص. 302؛ 326-327؛ 328.

ضرباً مختلفاً من الذاتية هو «ملكة خلاقة متجانسة وغير واعية» هي أقرب إلى معنى الروح، الذي يتحقق في كيانات فردية عبقرية مختلفة عن الذاتية اللاشخصية لكانط؛ من أجل أنّها تصل ما بقي منفصلاً عنده: الطبيعة والأخلاق. لمثل ذلك، إنّ البرنامج التأويلي لشلايرماخر، في تقدير بعض قرائه، مثل ريكور، ليس بوسعه إلا أن يحمل أمارتين: الأمارة الرومنطيقية «بدعوته إلى علاقة حيّة بسيرورة الإبداع»، والأمارة النقدية «برغبته في صياغة قواعد صالحةٍ كليّاً للفهم»[1].

يفترض هذا الموقف، وكذلك مواقف منظّرين كبار للتأويلية من طبقة ديلتاي وغادامر[2]، أنّ فلسفة كانط إنما هي أصلٌ من الأصول الكبرى للتأويلية الحديثة؛ ولكن الباحثين لا يتّفقون حول كانطية شلايرماخر، ولا حول وجود فلسفة خاصة به، بإمكانها أن تنبني على مناظرة جدية مع فيلسوف كونيغسبرغ[3]. وفي كلّ الأحوال، ليس من شأننا، الآن، أن نفحص وجاهة مثل هذه المواقف المتناقضة، أو أن نفصل بينها، ولكن حسبنا أن نثير هذا التردّد بين أفلاطون وكانط، الذي شاع في زمان شلايرماخر، وانبنت عليه فلسفات كثيرة من مدرسة المثالية الألمانية ومن غيرها[4].

إنّ أعمال شلايرماخر صورة لحياة رجل لم يحسم أمره، كبعض معاصريه من الفلاسفة، التزاماً ببناء منظومة منسقة وتامة تحتوي على كلّ شيءٍ، فهو «رجلٌ لم يكن يتكلّم إلا عمّا كان يعلم»، كما قال كيركغورد، تمييزاً له عن هيغل[5]. وهو

(1) راجع: P. Ricœur, Du texte à l'action, p. 79

(2) راجع:

H.G. Gadamer, L'art de comprendre. Ecrits 2: Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris: Aubier, 1991, pp. 69-80.

(3) راجع:

C. Berner, La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, dialectique, éthique, Paris: Cerf, 1995, pp. 90-91, n.1.

(4) شوبنهاور، مثلاً، وهو من تلامذته.

(5) وردت هذه العبارة في كتاب مفهوم القلق:

لم يقف عند حدود شغفه الأول باللاهوت، وبفلسفة الدين، حتى إنّ جمعه بين هذين الأمرين صار مصدر إشكالات كثيرة في قراءة آثاره، وتصنيفها، وترتيب أجزاء فلسفته، ونسبتها إلى مصادرها الفكرية، وإلى المساقات الثقافية التي انخرطت فيها، وتقاسمت حدوسها وأفكارها؛ ولذلك بقيت كتابته صورة لهذا التردد؛ إذ ليس ثمة كتاب في الفلسفة كتبه ونشره ليدلّ عليه، وعلى طريقته، وإنّما ملاحظات، وأشتات، ومقاطع في دروسه تعكس المسار الحيّ لفكر لم يثبُت، ولم يتّخذ أبداً شكلاً نهائيّاً يخرج للناس، وإن اتخذت بعض نصوصه شكلاً أقرب إلى الاكتمال، مثل **تأويلية 1809 و1819، وجدلية 1814، وأخلاق 1812-1813**، فإنّها بقيت على شاكلة دفاتر استعملها مادّةً لدروسه لم ينشرها بنفسه. أمّا ملاحظات تلامذته فإنها -وإن كانت تيسّر بعض المضامين المتعسّرة أصلاً- تجعل مهمة النشر والتحقيق معقّدة غاية التّعقيد.

لقد تسبّبت هذه العوامل في صعوبة الاطلاع على كتابات شلايرماخر لكونها غير منتظمة في مفاصلها، ومكوّناتها كلها، وصعوبة فهمها وتأويلها من قبَل ما أحدثه شكلها غير النسقي من المعوّقات، وما زيّنه من الأحكام والتقديرات المتسرعة، فضلاً عمّا يتّصل بلغته، وهي المتحركة بحركة فكره، لا تثبت على نظام جاهز من المفاهيم، من اقتضاء مشاركة القارئ واجتهاده، وهو الذي كان يعتقد، من بين قلّة من معاصريه، «أنّ كلّ تفلسفٍ ليس له أن يعمل إلا على إنماء اللغة»[1].



= S. Kierkegaard, Le concept d'angoisse, tr. K. Ferlov & J.J. Gateau, Paris: Gallimard, 1935, p. 11.

(1) ورد في: Berner, La philosophie de Schleiermacher, p. 45

الفصل الأول

في تاريخ التأويليّة
المسائل والقراءات

«Wer einmal an der Hegelei und Schleiermacherei erkrankte, wird nie ganz kuriert»

Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtung, I.

ليس الغرض من هذا الفصل أن ننظر في القراءات الفلسفية المختلفة لشلايرماخر، وأن نستظهرها؛ لنبين أهمية هذا الرجل، وميراثه في الفكر الفلسفي المعاصر، أو في المدارس التأويلية اللاحقة عليه، لمجرّد العرض التاريخي، وكأنّنا، بذلك، نبحث عن هذه الأهمية، ونستدلّ عليها بمفعول رجعيّ بحسب ما آل إليه تلقّي هذا الفيلسوف، لا بحسب ما تركه ودوّنه، وإنما على أساس سياق تأويلي مركّب من عناصر مختلفة، أو مُختلَف عليها في أفضل الأحوال، ذلك أنّ الدّافع إلى هذا الأمر يرجع إلى ما في مقام شلايرماخر نفسه من الإشكال في تاريخ التأويلية، عند قرائه، وقبل ذلك عند أخلافه ممّن تابعوا مشروعه، واستكملوه، حتى إنّه يمكن القول، بتعميم شديد، إنّ منزلة شلايرماخر في تاريخ التأويلية إنما هي من منزلة هذا التاريخ نفسه، وحكمه الفلسفي، ووجاهته: هل يستقلّ بنفسه، أم يتصل بتاريخ الفلسفة، والأفكار، والمفاهيم؟ أهو تاريخ فلسفي صرف، أم يحتاج إلى

تـواريـخ، ومـجـالات، وصـنـاعـات أخـرى، كـالـلاهـوت، وفـقـه الـقـانـون، والفيلولوجيا، وسائر المعارف العلمية الصورية، والتجريبيّة، والإنسانية؟[1]

ليس السؤال عن كيفيات تقبّل فلسفة شلايرماخر التأويلية طلباً لأمر في ذاته، وإنّما هو استفسارٌ عن الدّور الذي اضطلع به صاحب هذه الفلسفة في تاريخ التّأويليّة الحديثة: هل هو مؤسّس هذا التّاريخ، ونقطة انطلاقه الفعليّة، أم هو أقصى حدّ بلغه، واستكمل نفسه به، وختم سلسلة السّابقين عليه؟ على أنّنا في الحالتين نضعه في موقف لا نظير له: إمّا موقف البدء والتأسيس الذي يحدّد مسار المستقبل، ويطلقه، وإما موقف الختام الذي يطوي الماضي، ويستوقف الفكر والزّمان في حاضر كأنه آنٌ مطلقٌ أبديٌّ.

1- تاريخ التأويليّة ومنزلة شلايرماخر:

1-1- ملاحظات أوليّة:

لعلّه حريّ بنا أن نقف، بادئ الأمر، على تاريخ التأويلية نفسه[2]، قبل

---

(1) راجع، بخصوص كتابة تاريخ التأويلية حسب مختلف الفنون والمجالات:

M. Böhl, W. Reinhardt & P. Walter, Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar: Bohlau Verlag, 2013.

(2) في مختلف المقاربات والمراجعات لتاريخ التأويلية (فضلاً عن النصوص الكلاسيكية التي أشرنا إليها منذ المقدمة)، راجع:

J. Goebel, «Notes on the History and Principles of Hermeneutics», The Journal of English and Germanic Philology, Vol. 17, Nº 4 (1918), pp. 602-612; J. Molino, «Pour une histoire de l'interprétation: les étapes de l'herméneutique», Philosophiques, 12, 1 (1985), pp. 73-103; Id., «Après l'herméneutique: analyse et interprétation des traces et des œuvres», Horizons philosophiques, Vol. 7, Nº 2 (1997), pp. 1-32; J.P. Resweber, Qu'est-ce qu'interpréter?, Paris: Cerf, 1988, pp. 57-73; Id., «Le champ de l'herméneutique: Trajectoires et carrefours», Théologiques, 10-2 (2002), pp. 55-78; J. Quillien, «Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique: les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt», in NPH, 69-117/2º éd., pp. 71-105; D. Thouard, «Herméneutique: l'histoire problématisée», in F. Rastier, J.M. Salanskis & R. Scheps (éds.), Herméneutique: textes, sciences, Paris: PUF, 1997, pp. 9-17; C. Berner, «Eléments d'histoire de l'herméneutique», in Au détour du sens, pp. 35-121.

أن نفحص وضع شلايرماخر في مسار هذا التاريخ، أو في نظامه، إن وُجد أصلاً؛ ذلك أنّ معنى هذا التاريخ ومفهومه أمرٌ مشكلٌ عند الفلاسفة، وعند القرّاء والباحثين، سواءٌ بسواءٍ. فهو، عند بعضهم، لا يشتمل إلا على الفترة المتأخرة من تاريخ الفلسفة، أي القرنين التاسع عشر والعشرين، ولا يزيد على ذلك إلا قليلاً؛ هو إذاً تاريخ مناسب للحقبة المعاصرة؛ ومن ثَمّ كان الحديث عن **العصر التأويلي للعقل**، أو كذلك عن **الأنموذج التأويلي للعقل**، وعن **الأفق التأويلي للفكر المعاصر**، في عناوين شهيرة[1]؛ وكلها من الدلائل الشائعة على هذه المطابقة بين حدوث المعاصرة نفسها، فكراً وزماناً، وبين ظهور الفلسفة التأويلية لا مجرّد مدرسة من المدارس الرائجة، وإنّما روح للزمان الحاضر، وللفكر الذي يتشكّل منه أفقه وأنموذجه الأخص الأقرب إلى التعبير عنه. والحقّ أنه يمكن أن نعاين أشكالاً كثيرةً للرّبط بين الفكر المعاصر وبين الأنموذج التأويلي لعلّ أهمها يرجع إلى:

- الخطّ الذي ينحدر من ديلتاي، ويُفضي إلى التأصيل الفينومينولوجي الأنطولوجي للتأويلية، مثلما هو الأمر عند هايدغر، وغادامر، وبولنو، وروّاد المنطق التأويلي مثل: ليبس، وميش، وبلسنر، ويجد عند ريكور تتمّته القصوى، وهو، في مختلف وجوهه، مبنيّ على قراءة لهوسرل، وتحويل لإشكاليته.

- الخطّ الذي ينحدر من نيتشه، ويقوم علىٰ نقد الثقافة والبنى الرمزية للحياة النفسية والجسدية، ومنه تطوّرت مختلف النزعات الجنيالوجية كالتحليل النفسي لفرويد، وأركيولوجيا فوكو.

- الخطّ الذي يمثّل اللاهوت وفلسفة الدين، منواله الرئيس، كما عند بولتمان، وكارل بارت، وباول تيليش، ودي لوباك.

---

(1) راجع:

J. Greisch, L'Âge herméneutique de la raison; Id. (dir.), Comprendre et interpréter, Le paradigme herméneutique de la raison, Paris, Beauchesne, 1993; J. Grondin, L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris: Vrin, 1993.

- الخطّ الذي تمثّله محاولات نقد الميتافيزيقا، والتدبيرات المعاصرة لما بعد الحداثة بشقيها التحليلي والقاري عند رورتي، وديفيدسون، وفاتيمو...

إنّ لهذه المسارات التأويلية وجاهةً تخصها، كلٌّ بحسب المعنى الذي اعتمدته للمشكل التأويلي، ولطبيعة العمل التأويلي نفسه، وموضوعه، ومنهجه، وكلّ بحسب المرجع الأقصى، الذي قبلته أصلاً، ومعياراً لهذا العمل، منه تنبع المفاهيم والمشكلات الرئيسة. وقد لا يكون بين هذه النماذج (الفينومينولوجي، والجنيالوجي، والثيولوجي) روابط مباشرة، ولكنّها تجتمع على الإقرار بسبق الهيئة التأويلية للمعنى على الهيئة المعرفية، سواءٌ أكانت في الوجود أم في النص، في الذات، أم في التاريخ... وأن هذه الهيئة راجعة إلى تكوين لغوي أو خطابيّ مشتقة منه، غير مستقلة بنفسها.

بيّنٌ أنه لا يمكن أن يحصل إجماعٌ حول تاريخ التأويلية، وبنيته، ومحتواه، ولا حول مختلف الطبقات التي يتشكّل منها؛ لما بينها من الاختلاف والتفاوت في المنابع، والوسائل، والأشكال. يستوي، في ذلك، الفلاسفة أنفسهم؛ ممن اعتمدوا قراءات لهذا التاريخ متفاوتة الأهمية والمتانة، مثل ديلتاي، وهايدغر، وغادامر، وإميليو بيتّي، وريكور، وبيتر سوندي؛ والباحثون الذين لا تخلو دراساتهم من افتراضات نقدية حول منزلة هذا التاريخ، واتجاهاته الكبرى، مثل ريتشارد بالمر، وجورج غوسدورف، وجان غرايش، وجان غروندان، وفيراريس، وماتياس يونغ[1]...

(1) راجع في مختلف أنماط كتابة تاريخ التأويلية:

P. Szondi, Introduction à l'herméneutique littéraire. De Chladenius à Schleiermacher, tr. M. Bollack, Paris: Cerf, 1989, pp. 7-18; R. Palmer, Hermeneutics, Evanston: Northwestern UP, 1969, pp. 12-45; G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique; J. Greisch, «La crise de l'herméneutique. Réflexions métacritiques sur un débat actuel», in J. Greisch, K. Neufeld & C. Theobald, La crise contemporaine: du modernisme à la crise des herméneutiques, Paris: Beauchesne, 1973, pp. 135-180; D. Jasper, A short Introduction to Hermeneutics, Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004; J. Grondin, L'universalité de l'herméneutique; Id. Herméneutique, =

أمّا إذا تعلق الأمر بشلايرماخر، وصلته بهذا التاريخ، فإنّ الخصومة بين قرائه تبلغ أشدها، وتكاد تنتقل، في تقدير هذه الصلة، من النقيض إلى النقيض. وذلك، في الحقيقة، انعكاسٌ لاختلاف القرّاء حول منزلة فلسفته نفسها، وموضع التأويلية منها بين منكر لهذه الفلسفة، ولاستحقاق صاحبها صفة الفيلسوف أصلاً، وبين مختزل لها في غرض رئيس ووحيد هو الغرض التأويلي، دون باقي الأغراض والقضايا، كالجدلية، والأخلاق، والجماليات، فضلاً عن الأغراض اللاهوتية. وقد كان ديلتاي أول من نبّه على ضرورة الاحتياط من إدراج «النسق الهرمينوطيقي لشلايرماخر» ضمن «النسق الفلسفي لشلايرماخر»[1]؛ وربما يرجع ذلك إلى أن انتظام القول عند شلايرماخر يقتضي معنىً مخصوصاً للنسق، أو هو غير نسقي أصلاً، إن فهمنا منه الترتيب الذي يكون على الشاكلة المعمارية، أو الجدلية التأملية، وغير ذلك من أصناف التنسيق الفلسفي التي شاعت في القرن التاسع عشر، وانتشرت[2].

مهما يكن من أمر، فإنّ الخلاف حول شلايرماخر إنما يرجع إلى أمرين متداخلين: تأويليته وحكمها الفلسفي من جهة، وتاريخ التأويلية وحكمه

= coll. «Que sais-je?», Paris: PUF, 2006; M. Ferraris, L'ermeneutica, Cius: Editori Laterza, 1998, pp. 3-33; M. Jung, Hermeneutik zur Einführung, Dresden: Junius Verlag, 2007, pp. 28-70.

(1) حول هذا التنبيه، راجع:

W. Dilthey, Leben Schleiermachers: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, GS XIV-2; C. Berner, La philosophie de Schleiermacher, p. 10, n.1.

(2) راجع بخصوص نفور شلايرماخر من الشكل النسقي للتفلسف؛ وكذا بخصوص تصنيف الأنساق الفلسفية: «الأشكال الثلاثة الكبرى للأنساق في النصف الأول من القرن التاسع عشر» لديلتاي:

Aus Schleiermacher Leben in Briefen, hrg. Dilthey & Jonas, I, p. 78; W. Dilthey,: «Die drei Grundformen der Systeme in der erste Hälfte des 19. Jahrhunderts», in Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, GS IV, pp. 528-554.

الفلسفي من جهة ثانية. وفي الحالتين، إننا لا نقرأ النصوص من حيث هي وثائق موضوعية دالة على نظرية، أو على قول مثبت فحسب، وإنما نأخذها من حيث هي ذات دلالة أعمّ منها بضربٍ من التأمّل الإضافي، أو التأمّل الذي من الدرجة الثانية؛ ولذا، لا مناص من الخلاف، ولا من تبعاته التأويلية، كيفما قلبنا الأمر؛ ذلك أنه يمكن أن نشير، من قبل أن نقف على بعض اللحظات الأساسية التي انبنى عليها استئناف الميراث التأويلي لشلايرماخر عند المعاصرين، إلى علامات هذا الخلاف، وخلفياته الكبرى من حيث تضمر استراتيجيات متباينة في النظر إلى هذا الميراث، وبنيته، وأوجه راهنيته، وكيفيات استحضاره.

1-2- من شلايرماخر إلى هومبولد:

لاشكّ في أنّ الخلاف حول تاريخ التأويليّة إنّما يقع، في تقديرنا، بين تصوّرين اثنين: أمّا التصور الأول[1]، فهو الأكثر شيوعاً وتداولاً، ويقوم على المتصل شلايرماخر-ديلتاي-هايدغر، وهو يبتني قراءةً تضع شلايرماخر في مقام التّأسيس؛ أي الاضطلاع بمهمة محددة هي «استخراج شروط إمكان تأويل صالح كليّاً»، تكون مهمة ديلتاي بعده توسيع مداه ومقصده «من تأويل النّصوص المكتوبة إلى الفهم التاريخي عامّة»؛ ثم تكون مهمة هايدغر «إعادة تعريف المهمة التأويلية في اتجاه بحث أنطولوجي». كلّ ذلك بناءً على اعتبار الشّكل الحديث من التأويليّة، إلى حد القرن الثامن عشر، صادراً من منبعين: «التراث الفلسفي، والتفسير الكتابي»، حيث ينحدر الأول من **باري إرمينياس (كتاب العبارة)** لأرسطو (التأويل: هو إنتاج المعنى انطلاقاً مما يصدره الصّوت)، ويتأتّى الثاني من الاعتماد على وجود نصّ يتعيّن كشف معناه

(1) راجع بخصوص نقد هذا التصور:

J. Quillien, «Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique: les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt», in NPH, pp. 69-85 ; 2e éd., pp. 71-82.

الاقتباسات الواردة في هذه الفقرة مأخوذة من هذه المقالة.

الخفيّ، ويقود إلى صياغة علم بقواعد الشرح في منظومة مكتملة. ذلك ما يفضي إلى رصد موطن الأصالة في موقف شلايرماخر - الانطلاق من «تعريف التأويليّة العامّة بوصفها منظومةً نسقيّةً توفّر أساساً صلباً للتأويليات الخاصة»، وذلك «لإجراء الربط، ضمن سياق كانطي، بين تيارين منفصلين، إلى ذلك الحين، الفيلولوجي والتفسيري». وعلى غرار الانقلاب الكانطي (من الموضوع إلى الذات)، يعود شلايرماخر من الموضوع، أي النصوص، وهي مادة الفيلولوجيا والتفسير (أو الشّرح exegesis)، إلى «نشاط الرّوح الذي يؤسّس وحدة التأويلات المختلفة».

بناءً على هذا الاستيعاب المزدوج، ينهض موقف ديلتاي، في تقدير كيليان، صاحب هذه القراءة، على «استيعاب» آخر يجعل المكتسب من موقف سلفه؛ أي: «نظرية الصناعة التأويلية»، منخرطاً في إشكاليّة أعمّ هي علوم الروح أو الإنسان بوصفها إشكاليّةً إبستمولوجيّةً قائمةً على أساس «نظرية المعرفة»؛ حيث يرى ديلتاي أن موقف شلايرماخر قد استُكمل، ولم يبقَ إلا تجويده بالمطالب العلمية والمنهجية اللازمة.

أمّا هايدغر، فيتبع موقف «القطيعة»، لا الاستيعاب، إزاء فلسفة ديلتاي، وبالذات من جهة انحرافها الإبستمولوجي، فالأمر يقضي العودة بالإبستمولوجيا إلى أساسها؛ أي: الأنطولوجيا - من فقه العلم إلى فقه الوجود. من أجل ذلك ينبغي استنقاذ العنصر الأصيل في موقف ديلتاي: «رفع الحياة إلى الفهم الفلسفي، وتوفير الأساس التأويلي لهذا الفهم انطلاقاً من الحياة عينها» كما قال في **الوجود والزّمان** (§72). وإذاً، فقد وجبت العودة من المستوى المعرفي لعمل الفهم، بوصفه نظرية منهجية، إلى المستوى الأنطولوجي، مستوى الاستباق الذي يتقدم على الفهم، ويتصل بمعنى الوجود، بما في ذلك الوجود التاريخي نفسه.

إنّ الأسئلة الممكنة، التي تطرح أمام هذا المتصل الخطي، شأنها أن تهزّ بداهته، وتثير ما يكتنفه من الخلل والتفاوت، فهو يخفي دوراً (cercle) بين

مهمة التأويل ومحتواه من جهة وتاريخه من جهة ثانية؛ وهو، كذلك، يخفي مبدأ تأويلياً خطيراً يتم، بمقتضاه، استبدال الترتيب الكرونولوجي الموضوعي بضرب من التجاوز ذاتي التشريع، وتحكّمي، يكون فيه الخَلَفُ أكثر فهْماً لسلَفه منهُ لنَفْسِه. إضافة إلى الإحراج الذي يتولّد من هذا الرسم المصطنع لتاريخ التأويلية: هل قدرُه أن يكون بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود، بين المطلب الإبستمولوجي والمطلب الأنطولوجي؟ هل اعتبار «الكانطية الأفقَ الفلسفيَّ الأقربَ إلى التأويلية» (ريكور) ضامنٌ للوحدة النظرية لهذه القراءة؛ أي: لتعاقب اللّحظات الثلاث التي ذكرنا، إذا كان شلايرماخر، في الأصل، أقرب إلى أفلاطون منه إلى كانط؟ فضلاً عن ذلك، فإن فيها شيئاً كثيراً من التنافر بين من تكوّن في الفيلولوجيا والشّرح مثل شلايرماخر، ومن كان فيلسوفاً مثل ديلتاي وهايدغر، الأمر الذي ينعكس على العلاقة بين النظرية والتطبيق في كلّ عمل تأويلي.

كلّ هذه الحجج، التي أتينا على مفاصلها العامة، دون تفصيل، إنّما ساقها صاحبها للدفاع عن تاريخ مختلف للتأويلية هو التصوّر الثاني، أو الطرف الثاني في هذا الخلاف، فيه لحظة أولى من العصر القديم إلى القرن الثامن عشر؛ أي: «ممارسة متصلة للتأويل والشرح»، ثمّ الفيلولوجيا، مع عصر النهضة، بغير وحدة نظرية؛ إضافة إلى لحظة ثانية يمثلها شلايرماخر، الذي اصطنع من موقع التطبيق والممارسة نظرية جامعة للمجالين المذكورين، ولكنها نظرية صناعية (Kunstlehre)؛ أي: «من درجة أولى»، وليست «نظرية علم» (Wissenschaftslehre)؛ وثالثة، في نهاية المطاف، يمثلها ديلتاي وأتباعه (هايدغر، غادامر، ريكور)، وهي لحظة قائمة على نظرية جامعة بين الأثر التنظيري لشلايرماخر وبين العمل الفعلي للعلم التاريخي. هكذا، يستنتج صاحب المقال: «إن قبلنا هذا التمييز صارت الأشياء أوضح وأبسط. فالمصاعب، التي أثارها التحقيب التقليدي، مأتاها من كوننا نضع على الخط نفسه نظريات ذات مستوى مختلف (ومن ذلك

الجهود لرفع شلايرماخر إلى المستوى الثاني)». حينها يُفهم الاحتفاظ بشلايرماخر في موضع الأصل لغياب نظير له يضمن استمرار الحلقة أي ديلتاي، وهايدغر. هذا النظير، أو الأصل النظري بمعنى المستوى الثاني، ليس إلا فون هومبولد[1].

1-3- التأويلية الأدبيّة وتاريخ التأويليّة:

من علامات هذا الخلاف، الذي كنّا نشير إليه حول تاريخ التأويلية، ما هو انعكاسٌ لما سبق، وتعبيرٌ عنه، ولعلها ترجع إلى الخلاف حول شلايرماخر نفسه، وكيفية فهم إسهامه في مجال التأويلية دون الرغبة في استبداله، أو تغيير موقعه في تاريخها. نجد في الطرف الأول أصحاب قراءة يمكن أن نسميها أنطولوجية، أو تاريخية-أنطولوجية، تقتصر على المتصل الثلاثي المذكور (شلايرماخر، ديلتاي، هايدغر)؛ لتقرّ بوحدته، وتنخرط ضمنه (غادامر-ريكور)، فتصير جزءاً منه واستكمالاً أخيراً له.

ولا يقف الأمر عند هؤلاء الفلاسفة، ونمط فهمهم للإرث التأويلي، وشكل انتسابهم إليه؛ بل يمتدّ إلى الدارسين والمؤرخين، حيث يصبح تاريخ التأويلية مساقاً غائيّاً، يحتلّ فيه شلايرماخر موقعاً وسطاً بين «ما قبل تاريخ التأويلية»[2] وما يتشكل منه من التحققات، وكأنها تخضع للدافع والمحرك نفسه «كلية التأويلية» التي جعلها بعض مؤرخيها شعاراً لتاريخها؛ أو موقعاً

(1) راجع، بخصوص فلهلم فون هومبولد، وإسهامه الهرمينوطيقي:
G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 169-186; J. Quillien, L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt, Lille: PUL, 1991; D. Thouard, «Verstehen im Nichtverstehen. Zum Problem der Hermeneutik bei Humboldt», Kodikas/Code 21, Tübingen: 1998, pp. 271-285; J. Simon, Signe et interprétation, tr. M. de Launay, Lille: PU du Septentrion, 2004, pp. 113-131.

(2) راجع:
H. Jaeger, «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik», Archiv für Begriffsgeschichte, 18 (1974), pp. 35-84; J. Grondin, L'universalité de l'herméneutique, pp. 2-50.

تأسيسيّاً صريحاً هو بداية لهذا التاريخ[1]. أمّا في الطرف الثاني، فإنّ هذا البحث اللّامشروط عن المعنى، والتواصل في تاريخ التأويلية، يجد نقيضاً له في قراءات تتناول أثر شلايرماخر تناولاً مختلفاً عن القراءة التاريخية-الأنطولوجية التي تحدّثنا عنها، ذلك هو، مثلاً، شأن بيتر سوندي في مقالته الشهيرة "تأويليّة شلايرماخر" المنشورة في كتاب: **الشّعر والشعريّة في المثاليّة الألمانيّة**[2]، وكذلك في كتابه: **مدخل إلى التأويليّة الأدبيّة**[3]؛ إذ ينقلب الحال، فلا نجد شلايرماخر في مبدأ تاريخ افتراضي مصطنع، وإنما في خاتمة مسار مركّب من أعلام اضطلعوا بالتأسيس الفعلي للعمل التأويلي: دانهاور-خلادنيوس-ماير-آست؛ فإشكالية شلايرماخر حاصلةٌ عن أسلافه، وهي، لذلك، مفصولةٌ بعناية عن كلّ ربطٍ تاريخيٍّ لاحق بديلتاي، أو بالفينومينولوجيا؛ بل ينبغي تخليصه من قراءة ديلتاي[4]، الذي بقي كسائر أخلاف شلايرماخر، مثل هايدغر وغادامر، على قمّة فلسفة في الفهم، دون النّزول إلى الممارسة المباشرة والفعلية للتّأويلات ولمناهجها[5]؛ حيث كثيراً ما تقع المبالغة في تقدير القيمة التاريخية لمقالة 1900 التي اشتهر بها، وهي التي ترسم ضرباً مُشكلاً من «التقدّم المتواتر» غير مقنع، حيث يرتبط بوضع المعرفة في زمن معيّن. يضيف سوندي:

---

(1) راجع:
F. Mussner, Histoire de l'herméneutique: De Schleiermacher à nos jours, Paris: Cerf, 1972, pp. 21-27.

(2) وقد نُشِرت أول الأمر باللغة الفرنسية قبل أن تنشر في لغتها الأصلية؛ راجع:
P. Szondi, «L'herméneutique de Schleiermacher», in Poésie et poétique dans l'idéalisme allemand, tr. J. Bollack, Paris: Gallimard, 1975, pp. 291-315.

(3) راجع: الفصل الأول من الكتاب المذكور لسوندي (وترجمته الإنكليزية التي نشرت نشرة منفصلة):
P. Szondi, Introduction à l'herméneutique littéraire, pp. 7-18; «Introduction to Literary Hermeneutics», New Literary History, Vol. 10, N° 1 (1978), pp. 17-29.

(4) Szondi, Introduction, pp. 116-117

(5) راجع: Szondi, Poésie et poétique, p. 293

«غير أنّه يجوز لنا أن نسأل: إن كان انتظام المسار، الذي تمّ إثباته [في مقالة ديلتاي]، لا يحذف التغير التاريخي الذي يزعم الإحاطة به، وذلك بالغفلة عن اللحظة التاريخية، التي تقع عند عين المفهوم الذي للفهم، ولتاريخية القواعد. لقد كانت التأويليّة من قبل مجرّد منظومة من القواعد، وهي اليوم مجرد نظرية في الفهم؛ ولكن ذلك لا يعني أنّ مفهوماً غير متمفصل في الفهم لم يكن محايثاً لقواعد مطبّقة من قبلُ، ولا أن نظرية في الفهم يجب عليها اليوم أن ترفض صوغها بنحو جديد، أو أن تجيز لنفسها أن تفترض أنّه مادامت قد جرت من قبلُ؛ فإنّها قد احتفظت بصحّتها»[1].

لذلك ليس من الوجيه اختزال «التّغير التاريخي» لفائدة وجهة نظر الفهم كمنطلق للقاعدة، أو للمعيار، من أجل أنّ مفهوم الفهم مفهومٌ متحوّل تاريخيّاً (على غرار مفهوم الأثر الأدبي)، وقواعده ينبغي أن تتحوّل كذلك، وأن تتمّ مراجعتها. إنّ استحالة التأويلية (في الرسم الذي قدمه ديلتاي) إلى «علم بالأسس» يغري بوضعها في رتبة أعلى مما كان في سابق العهود مهمّتها؛ أي: «تعليم تعاطي التأويل، وعُدّته»[2].

ولعله لمثل ذلك، أيضاً، تفضي قراءة كتاب جورج غوسدورف **أصول التأويلية**، ولاسيما الفصل الخامس منه «تأويليّة شلايرماخر»[3]: إنّه شكلٌ من الكتابة لتاريخ التأويليّة لا أثر فيه لمسار يفضي إلى شيءٍ كالتأويلية

(1) راجع: Szondi, Introduction, pp. 8-9

(2) راجع: Szondi, Introduction, p. 9. حول أعمال سوندي وإسهاماته، راجع:
M. Frank, R. Hannah & M. Hays, Boundary 2, Vol. 11, Nº 3 (1983): The Criticism of Peter Szondi, Duke University Press; M. Bollack (éd.), L'acte critique. Sur l'œuvre de Peter Szondi, Lille: PUL, Cahiers de Philologie 5, 1985; C. Berner, «L'herméneutique dans son histoire. A propos de Peter Szondi», Revue germanique internationale, Nº 17 (2013), pp. 29-43; D. Thouard, «Qu'est-ce qu'une 'herméneutique critique'?», Methodos, Nº 2 (2002), pp. 289-308; Id., Herméneutique critique: Bollack, Szondi, Celan, Presses universitaires du Septentrion, 2013.

(3) راجع: Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 303-339

الأنطولوجية المرسومة سلفاً في خطّ فكري متصل، كالذي وصفنا أعلاه؛ بل رجوعٌ بشلايرماخر إلى المناخ الروحي، الذي تشكّلت منه فلسفته في التأويل، ولا سيّما برافديه الرومنطيقي، واللاهوتي[1]. أمّا القراءة الاتّصالية الكلاسيكية لتاريخ الهرمينوطيقا، فلا مساغ لها أصلاً؛ إذ لو كان الخَلفُ أكثر فهماً لسلفه منه لنفسه لكان أوْلى بنا أن نستغني عن الأسلاف كلّ مرة[2].

غير أنّ هذا، الذي استبعدته قراءات لا تخلو من أهمية ووجاهة فلسفيتين، إنّما هو الذي يتشكّل منه كلّ تناول راهن لميراث شلايرماخر بالقبول، أو بالنقد، ولا يجوز استبعاده تماماً، من أجل أنّ البعض بالغ في تقدير هذا الشكل من التقبل والتصريف لأفكاره؛ بل يمكن القول إنه رغم التحريفات التي هي ضرورية لتقدّم الفكر فإنّ المصير، الذي لقيه شلايرماخر في الفكر المعاصر، ما كان له أن يرتفع إلى مستوى الحدث الفكري الرئيس، لولا أنّه مرسوم في الأصل ضمن منطق إشكاليته التأويلية، وروحها، من ديلتاي إلى غادامر مروراً بهايدغر وحتى جيل المتأخرين، مثل بول ريكور، وجياني فاتيمو، ومانفرد فرانك[3]. أصبح شلايرماخر صاحب مقام فلسفيّ مقارن لمقام

(1) المرجع المذكور، ص ص. 188، 326. حول مراجعة لقراءة غوسدورف لتاريخ التأويلية، انظر:

B. Stevens, «Les deux sources de l'herméneutique», Revue philosophique de Louvain, Nº 75 (1989), pp. 504-515.

(2) راجع: غوسدورف، المرجع المذكور، ص. 188: «إنّ الكتب الجيدة تلقي بظلالها؛ فهي تقترح بدايةً جديدةً؛ إذ تحجب ما جاء قبلها، فغادامر يعلن عن انتسابه إلى هايدغر؛ وبفضل التأويلية الجديدة تحديداً، فإنّ غادامر قد فهم هايدغر أحسن مما كان هايدغر سيفهم نفسه. وإذاً، لا فائدة من الرجوع إلى هايدغر، إن شئنا أن نعمل شيئاً من تأويلية ذات شأن. بإمكاننا أن نكتفي بغادامر، مادمنا كذلك سنفهمه أحسن من فهمه لنفسه». في أصول هذا المبدأ التأويلي، راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(3) راجع:

P. Ricœur, Du texte à l'action, pp. 75-100; G. Vattimo, Schleiermacher filosofo dell' interpretazione, Milan: Mursia, 1968; M. Frank, Das individuelle Allgemeine.

كبار الفلاسفة، معاصراً لهم ولنا، وليس مجرّد مفكر هامشي، أو لاهوتي مغمور من عصر التّنوير، أو من مدرسة الرومنطيقية ذات المنزع الجمالي الأدبي؛ بل أصبحت نظريّته في التأويل موشوراً لمقاربة فلسفته كلها، ولتوجيه الفلسفة المعاصرة توجيهاً حاسماً نحو قضايا مبتكرة، قضايا المعنى، واللغة، والنص، والقراءة، والفهم، والتواصل، والترجمة، والكتابة... أصبحت، اليوم، أنموذجاً قائماً بذاته بعد نهاية الميتافيزيقا، ونهاية الأنموذج الكانطي، ومُثله الصورية العليا في المعرفة والأخلاق خاصّةً.

2- قراءة ديلتاي: تأويلية المفرد:

لقد أسهم فلهلم ديلتاي في رسم صورة لتاريخ الهرمينوطيقا، ولمنزلة شلايرماخر منه بقيت راسخة في أوساط الفلاسفة والباحثين، ولاسيما عند أتباعه والمنتمين إلى خطه الفكري منذ أوائل القرن العشرين، فقد كتب في منعطف هذا القرن؛ أي: سنة 1900 تحديداً، نصّاً شهيراً شارك به في ذكرى الاحتفال بمولد الفيلسوف سيغفارت عنوانه: **نشأة الهرمينوطيقا**[1]، وهو، في حقيقة الأمر، استئنافٌ مكثّفٌ لنصّ مطوّل كان قد تقدّم به لنيل جائزة مؤسسة شلايرماخر في سنة 1860، وعنوانه: **النسق الهرمينوطيقي لشلايرماخر من**

= Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.

(1) نُشر هذا النص، بادئ الأمر، ضمن أعمال تكريم سيغفارت، ثم تمّ نشره ضمن المجلد الخامس من الأعمال الكاملة بتحقيق غيورغ ميش؛ تُرجم إلى الفرنسية والإنكليزية في مناسبتين:

W. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik (1900)», GS V, pp. 316-338; «Genèse et développement de l'herméneutique», Le monde de l'esprit I, pp. 319-340; «La naissance de l'herméneutique», tr. D. Cohn & E. Lafont, Ecrits d'esthétique, Œuvres 7, tr. D. Cohn & E. Lafon, éd. S. Mesure, Paris: Cerf, 1995, pp. 291-307; «The Rise of Hermeneutics», in New Literary History, Vol. 3, N° 2 (Winter, 1972), pp. 229-244 (tr. F. Jameson); «The development of Hermeneutics» (1900), in Selected Writings, tr. H.P. Rickman, Cambridge: CUP, 1976, pp. 247-263; «The Rise of Hermeneutics (1900)», in Dilthey, Hermeneutics and the Study of History, Selected Works, Vol. IV, Ed. R.A. Makkreel & F. Rodi, Princeton NJ: Princeton UP, pp. 235-253 [=SW].

خلال المناظرة مع الهرمينوطيقا البروتستانتية المبكرة[1]. ولقد سبق لديلتاي أن شارك ل. يوناس في نشر كتاب **حياة شلايرماخر من خلال الرسائل** سنة 1861. كما أعدّ أطروحته باللاتينية عن: **مبادئ الأخلاق لدى شلايرماخر** سنة 1864؛ وأخيراً عملُ حياته الأعظم؛ أي: كتابة سيرة الفيلسوف: **حياة شلايرماخر**، نُشر المجلد الأول في حياته (1870)، ونُشر الثاني من جملة نصوصه ومخطوطاته الباقية سنة (1966).

إنّ ديلتاي، إذاً، هو أكبر العارفين بميراث الرجل بلا منازع؛ وقد كان حريصاً على استخراج البعد النسقي في فلسفته بمعنيي النسق اللّذيْن اشتغل عليهما: النّسق الفلسفي، والنّسق اللاهوتي. ولذلك كان تأكيده كبيراً على المنزلة العلميّة التي تنبغي للتأويليّة، وعلى الأفق الكليّ الذي تقتضيه، وتمتاز به عن المحاولات السابقة؛ في مقالة 1860، كتب:

«إنّ ماهيّة التأويل هي إعادة بناء الأثر بوصفه فعلاً حيّاً للمؤلف؛ وأمّا مهمّة نظريّة التأويل فهي، تبعاً لذلك، التّأسيس العلمي لإعادة البناء هذه، انطلاقاً من طبيعة الفعل المنتج، وفي علاقته باللّغة، وبالشكل الفنّي، وكذلك في حدّ ذاته»[2].

---

(1) بقي هذا النص غير معروف (عدا بعض المقاطع التي نقلها ديلتاي في مقالاته عن «النسق الطبيعي لعلوم الروح في القرن السابع عشر» لسنتي 1892-1893، ولم يُنشر كاملاً إلا في المجلد الثاني من: حياة شلايرماخر سنة 1966:

Dilthey, «Das hermeneutische System Schleiermachers in Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik», GS XIV, pp. 597-689; tr. partielle: «L'herméneutique romantique dans le contexte de la philosophie idéaliste (Kant, Schelling, Fichte) (1860)», in D. Thouard, CH, pp. 331-363; «Schleiermacher's Hermeneutical System in relation to earlier protestant Hermeneutics (1860)», tr. T. Nordenhaug, SW IV, pp. 34-131; «Die natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhunderts», in Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, GS II, pp. 115-136; «Le système naturel des sciences de l'esprit au XVIIe siècle», in Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme, Œuvres 4, tr. F. Blaise, éd. S. Mesure, Paris: Cerf, 1999, pp. 124-145.

(2) راجع: ديلتاي GS XIV, p. 689; SW IV, p. 130

الأمر الذي أعاد تأكيده في محاضرة 1900:

«... إنّ شلايرماخر قد عاد فيما وراء القواعد [التي تعتمدها وظائف التأويل قبله] إلى تحليل الفهم، وإذاً، إلى المعرفة بهذا الفعل الغائي (Zweckhandlung) نفسه، وقد استنبط منها إمكان تأويل (Auslegung) يتمتع بصلاحية كلّية، وكذلك الوسائل، والحدود، والقواعد التي يختصّ بها. غير أنّه لم يكن بمقدوره أن يبيّن أن الفهم إنما يرجع إلى إعادة الإنتاج (Nachbilden)، وإعادة البناء (Nachkonstruieren)، إلا اعتماداً على تحليل علاقته الحية بسيرورة الإنتاج الأدبي نفسها. ولقد أقرّ في الحدس الحيّ للسيرورة الخلاقة، التي يتولّد عنها الأثر الأدبي المتين، بالشرط الذي تتقوّم به معرفة هذه السيرورة الأخرى التي تستخلص من جملة من العلامات المكتوبة أثراً مكتملاً، وتكشف ضمنه عن قصد مؤلّفه، ومزاجه (Geistesart)»[1].

يتعلّق الأمر، إذاً، في نصّ ديلتاي بتنزيل شلايرماخر ضمن تاريخ الممارسة التأويلية؛ أي تاريخ صناعة وقفت عند حدّ صياغة القواعد، والتجويد الموضوعي لفاعليتها التّطبيقية بمصادرها الفيلولوجية، والتاريخية المختلفة، ليرفعه إلى مستوى الرهان؛ الذي أصبح خاصّة الفكر الحديث: المعرفة بالمفرد معرفةً علميّةً، والإحاطة بشرط شروط هذه المعرفة؛ أي: اللّغة[2]. فالفهم في الأصل هو حاصل العمل الموضوعي لقواعد التّأويل؛ الذي يعبّر عنه ديلتاي بمصطلح: «المهارة الفيلولوجية»، ولكنه كذلك حاصل المقايسة بين (التجربة الداخلية) التي لكلّ ذات بذاتها، وبين تجربة الغير؛ أي: الالتقاء بخارج مّا تعبر عنه جملة من العلامات لها ما يناسبها في الوعي

(1) راجع: ديلتاي GS V, p. 327; ME I, pp. 328-329; Œ 7, p. 302

(2) راجع في هذا المعنى:

H. Anz, «Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Dilthey hermeneutische Position und ihre Aporien», in H. Birus (hrsg.), Hermeneutische Positionen, p. 59 sq.

الذّاتي؛ ولذلك كان تعريف «**الفهم**» عنده أنّه «السّيرورة التي نعرفُ بواسطتها "باطناً" عبر علامات مُدرَكة من الخارج بالحواسّ»؛ وكان تعريف «**الشّرح أو التّأويل**» (Auslegung oder Interpretation) هو «... **الفهم الصناعي لتعابير الحياة المثبتة بنحو دائم**»؛ أي أنّ «فنّ الفهم يدور على شرح أو **تأويل شواهد الوجود البشري التي حفظتها الكتابة**»(1)؛ وبعبارة أخرى كلّ ما حفظته اللّغة، وثبّته بنحو موضوعي قابل للإدراك.

هذه التّعريفات هي، في الحقيقة، إعادة صياغة لما أقرّ به شلايرماخر من سبق اللّغة في إنتاج كلّ أثر، ومن الطّابع المفرد لكلّ إبداع، وخلق. فمن ذلك كان التّأويل استئنافاً للمسار الحيّ لفعل الإنشاء والإبداع لمعاودته، وتداركاً لفرديّته اللّامعلومة بنحو تامّ ونهائي، كما هي في أعماق نفس المؤلّف، وكان جوهره الحدس بهذا المسار الحيّ، والتّعبير عنه تعبيراً موضوعيّاً، ولو أنّه يصطدم بعائق هو كالحدّ الأقصى لكلّ فهمٍ، وتأويلٍ: «... ونحن نرى أنّ الشّرح لا يمكنه أبداً الإيفاء بمهمته إلا إلى حدٍّ معين، وإذاً، كلّ فهم يبقى نسبيّاً، وناقصاً دوماً: (Individuum est ineffabile)»(2)؛ أي عملاً مفتوحاً لانهائيّاً.

لقد أثّرت هذه القراءة التي اختصرها ديلتاي في نصّ 1900 في تقبّل شلايرماخر طيلة عقود، رغم ما شابها من عثرات، ونقائص(3)؛ وقد شدّت الانتباه إلى تأويليّته، التي كانت مغمورةً من قبلُ، غير معروفة إلا عند قلّة من

---

(1) Dilthey, GS V, p. 319. راجع الفصل الأخير من كتابنا هذا، الفقرة الثانية.

(2) Dilthey, GS V, p. 330. وقد وضع ديلتاي هذه العبارة بحرفها اللاتيني في ديباجة عمله: حياة شلايرماخر، مقتبساً إياها من قول غوته الشهير، ومعناها أنّ «المفرد لا ينقال». ولقد سبق أبو حيان كبيرَ الشعراء الألمان في العصر الحديث، حين قال في المقابسات: «وخواصّ الخواص معدومة الأسماء».

(3) راجع:

H. Kimmerle, «Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher», Archives de Philosophie, t. XXXII (1969), pp. 113-128.

المطّلعين من المقرّبين، والمتخصّصين؛ بل يمكن القول إنّها أثّرت، كذلك، في صورة ديلتاي نفسه بوصفه حاملاً للواء هذا الرجل، وهو الذي تلقّى تعليمه في مدرسة بوك، وترندلنبرغ (وهما من تلامذة شلايرماخر) باعتباره وارث المشروع التأويلي الحديث، ولاسيما من خلال فكرته عن ضرورة تأسيس منظومةٍ مستقلّةٍ لعلوم الإنسان، وفلسفةٍ في العالم التّاريخي.

3- هايدغر: بين التأويلية وفلسفة الدّين:

وفي كلّ الأحوال، فإنّ قراءات شلايرماخر باتت رهن هذا الأفق، سلباً أو إيجاباً: إمّا بالاستعاضة عنه؛ أي: باستيعاب اللّحظة التّأويليّة لفائدة حلّ بديل منها، أو مكمّل لها، هو الحلّ التّاريخي (ديلتاي)، أو بتحويلها بحسب إشكاليّةٍ مستحدثةٍ هي الإشكالية الأنطولوجيّة (هايدغر)؛ أو أخيراً بإحياء قراءة ديلتاي لفيلسوف برلين بوصفه المؤسّس الفعلي لمشروع فلسفيّ قائم على تأويليّةٍ كلّيةٍ؛ أي للفلسفة بوصفها هذه التأويلية نظريةً عامّةً محرّرةً من العناصر العقديّة غير الفلسفيّة العالقة بها (غادامر).

إنّ الطّريقة التي استنّها هايدغر للاضطلاع بمفهوم للتأويليّة مناسب لإشكاليّته الفلسفية، لا تتّصل رأساً بإرث شلايرماخر، وتعاليمه، قدر اتّصالها بمسالك فلسفية متحررة من روح العصر الرومنطيقي، والتّنوير: ديلتاي وهوسّرل. فالجمع بين المطلب التاريخي، والمطلب الفينومينولوجي، هو الذي انتظم مشروع هايدغر منذ أعلن عنه في عنوان طريف لدرس قدمه في سداسي صيف 1923: **أنطولوجيا (هرمينوطيقا الحدثيّة)** صرّح فيه منذ المقدّمة:

«إنّ شلايرماخر قد اختزل بعد ذلك فكرة التأويلية، التي وقع تحديدها بنحو شموليّ وحيّ (أُنظر أغسطينوس!)، إلى "فنّ (صناعة) لفهم" [**التأويليّة والنقد**، (1838)، ص 7] قول الآخر، واعتبرها فنّاً متّصلاً بالنّحو والبلاغة، متعلّقاً بالجدل؛ إنّ هذه النظرية المنهجية صورية، وهي بوصفها "تأويلية

عامة" (نظرية وصناعة لفهم أيّ قول غريب عموماً) تتضمن التأويليّات الخاصّة اللاهوتية والفيلولوجية»[1].

ليضيف، بعد ذلك، أن «... ديلتاي قد تبنّى المفهوم **الشلايرماخري** للتأويلية بوصفها "صياغة لقواعد الفهم" (صناعةً لتأويل الشواهد المكتوبة) **[نشأة التأويليّة]** منافحاً عنها بتحليل للفهم بما هو كذلك، ناظراً في تطوّر التأويليّة ضمن سياق بحوثه حول تطوّر علوم الرّوح»[2]؛ ثمّ يقطع بما وقف ديلتاي دونه بفعل هذا الضّرب من البحث:

«ولكن، هاهنا، يكمن بالتحديد ما ظهر بنفسه على أنه "قصورٌ خطير" (eine verhängnisvolle Beschränkung) في موقفه. فالعهود الحاسمة في تطور التأويليّة (أي: البطركية Patristik ولوثرLuther) بقيت غائبةً عنه من أجل أنّه نظر في فكرة التأويليّة من جهة الغرض (thematisch) الذي يناسب الاتّجاه الذي اعتبره بنفسه أمراً جوهريّاً - منهجيّة لعلوم روح تأويليّة»[3].

ظاهرٌ، إذاً، أنّ موقف هايدغر، في زمن كانت فيه دروسه وكتاباته تستعدّ لمشروع أخذ يتشكل بالتّدريج، لا يرى في شلايرماخر مناظراً فعليّاً له، شأنه أن يُسهم في التمهيد لهرمينوطيقا الحدثيّة[4]. فالتاريخ الموجز، الذي قدم به لدرسه هذا (§2)، إنما يستخلص من التراث الغربي عنصرين حاسمين في الإعداد لهذه التأويلية - العنصر الفلسفي الإغريقي، والعنصر اللاهوتي

---

(1) راجع: Heidegger, GA 63, p. 13; tr. p. 32

(2) راجع: Heidegger, GA 63, p. 14; tr. p. 33

(3) المصدر المذكور.

(4) هذا هو العنوان الفلسفي لجملة مباحث هايدغر في الفترة السابقة على نشر كتاب 1927، وقد انفرد درس 1923 بهذا العنوان، الذي جاء بمحض مصادفة سعيدة، بعد أن أعلن عنه في بداية الأمر بعنوان منطق. حول هذا الملف:

J. Greisch, L'arbre de vie et l'arbre du savoir; Th. Kisiel, «Das Entstehen des Beggrifsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers», Dilthey-Jahrbuch, 4 (1986-87), pp. 91-120.

الحديث. أمّا العنصر الإغريقي، فيشتقه من المعاني الأصلية للهرمينيا ερμηνεια عند أفلاطون وأرسطو؛ أي: العبارة الناطقة عن الوجود على شاكلةٍ تأويليّةٍ فينومينولوجيّةٍ للوغوس بوصفه قولاً مُبيناً[1]؛ في حين أن العنصر اللاهوتي يرجع مرة إلى أغسطينوس، ومرة إلى التقليد البطركي ولوثر؛ أي: في كلّ الأحوال إلى المدلول ما قبل الصناعي للتأويل، وما قبل العلمي، كتجربة مباشرة أقرب إلى معاينة الأشياء بالحدس من نظرية القواعد الحديثة، وفنونها، وتطبيقاتها. لذلك يبقى شلايرماخر في وضع أدنى من أغسطينوس، ويبقى ديلتاي، بفعل تعلقه به، أدنى من لوثر لتمسكه بتجديد نظرية المنهج أساساً لمعقولية تأويلية علمية أجراها على علوم الروح. على أن المعنى الحقيقي والعميق لموقف ديلتاي يظلّ غائباً عن قرائه (شأن تلميذه شبرانغر) محتجباً بفعل التزام حرفي مفرط بتعاليمه.

لمثل ذلك أيضاً فإنّ غياب شلايرماخر عن درس 1923، وتقدير هايدغر السّلبي لموقفه التأويلي، قد يشفع له حضوره قبل ذلك في درس يرجع إلى 1918-1919 لم يقدمه هايدغر **عن الأسس الفلسفيّة للتّصوّف في العصر الوسيط** عبر قراءة لبعض المقاطع من كتابي **أحاديث في الدّين**، **والعقيدة المسيحيّة**[2]. فهل يكون موضع المناظرة مع شلايرماخر هو القراءة

---

(1) راجع الفقرة 7 من كتاب (1927):

M. Heidegger, Sein und Zeit (1927), Tübingen: Max Niemeyer, 2001, p. 37.

هيدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012، ص 103.

(2) راجع:

M. Heidegger, «Der philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik [1918-1919]», in Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60, 1995, pp. 303-337 ; Phénoménologie de la vie religieuse, tr. J. Greisch, Paris : Gallimard, 2012, pp. 345-381; S. Patriarca, «Heidegger und Schleiermacher: Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918-19)», Heidegger-Studies, Vol. 18 (2002), pp. 129-156; S. Camilleri, Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. =

الفينومينولوجية لتجارب التصوف المسيحي الوسيط واللاهوت عامة لا التأويلية الفلسفية؟

قد يكون ذلك، خاصة إذا علمنا أنّ المنبع اللاهوتي في فترة اعتمال مشروع **الوجود والزمان** لا يقلّ أهمية عن المنبع الفلسفي القديم منه (أرسطو)، أو المحدث (هوسرل). وإذاً فإن كان شلايرماخر غير حاضر في الكتاب العمدة لهايدغر (1927) تاركاً مكانه لديلتاي، ولهوسّرل، فلأن هذا الكتاب لم يخصص موضعاً للمناظرة مع فينومينولوجيا الدّين التي اشتغل عليها في السنوات الأولى، وإن لم ينقطع عنها تماماً في ذلك العهد.

ففي الحوار الذي يرجع إلى (1953-1954) «**حديث في اللغة بين ياباني وسائل**»، والذي نُشر في كتاب **الطريق إلى اللغة**، نجد إشارةً إلى شلايرماخر، واستشهاداً بمقاطع من «المقدمة العامة» لكتاب **الهرمينوطيقا والنقد** (المنشور سنة 1838) في نطاق الأعمال الكاملة للفيسلوف بتحقيق من لوكه (Lücke): في صفحات قليلة أشار هايدغر، ردّاً على تساؤلات محاوره، إلى أمور ثلاثة:

1- أنّ المناخ اللاهوتي الذي تكوّن فيه، إضافة إلى الفينومينولوجيا، هما منذ سنة 1923 حسب إقراره، المصدر الرئيس للسبيل الذي شقّه لنفسه نحو مشروعه الفلسفي؛ أي: نحو **الوجود والزّمان**، بحثاً عن «دليل» نحو مسألة العلاقة بين اللغة والوجود.

2- أنه وجد عند ديلتاي، وضمن فلسفته في علوم الرّوح مصطلح «الهرمينوطيقا»، كما اشتغل عليه انطلاقاً من المصدر الرّوحي نفسه؛ أي: اللّاهوت، وخاصّة انطلاقاً من عمل هذا الأخير على شلايرماخر.

3- أنّ مفهوم التّأويل الذي استصلحه في كتابه العمدة -**الوجود والزّمان**- لا علاقة له بالتصوّر المنهجي لشلايرماخر، فهو استعمالٌ «أوسع

= Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919), Springer, 2008, pp. 321-342, 511-543.

بكثير» (noch weiteren) من الاستعمال الصّناعي، ولا يعني ذلك حسب قوله: «... مجرّد توسيع صرف لنفس الدّلالة نحو مجال للصّلاحيّة أبعد مدى. [لفظة] "أوسع" («weiter») تعني: ما تأتّى من هذا الوسع (Weite) الذي يطلع خروجاً من الانبساط البدئي للوجود. الهرمينوطيقا، في **الوجود والزمان**، لا تعني مذهباً في فنّ الفهم، ولا التأويل نفسه، بل بالأحرى محاولة تحديد ما يكون التأويل قبل كلّ شيء انطلاقاً مما هو تأويليّ (aus dem Hermeneutischen)»[1]. هذا العنصر التأويليّ لعلّه سابق على كلّ منهج، وكلّ فنّ؛ هو من سنخ حدثيّة الوجود؛ التي تقضي أنّ التّأويل هو البُعد الأنطولوجي الناطق عن تجربة الوجود عينها بصفتها تجربةً أصليّةً، يتشكّل على أساسها كلّ فهم.

قد يكون هذا المآل الأنطولوجي غريباً عن شلايرماخر؛ بل عن ديلتاي نفسه، وإن كان هايدغر يستفيد منه البعد التاريخي، ويستنقذه ضمن منظور الأنطولوجيا الأساسية لكتابه الرئيس؛ الذي ينتهي الأمر بصاحبه، كما هو معلوم، إلى التخلي التدريجي عن التأويلية نفسها اسماً وصفةً للفلسفة: «ولعلّك قد انتبهت إلى أنّي، في مؤلّفاتي اللّاحقة، لم أعد أستعمل لفظة "هرمينوطيقا"، ولا الصّفة التي اشتُقّت منها»[2].



(1) راجع بخصوص هذا المقطع من الحوار، وتحليله:

M. Heidegger, «Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden», in Unterwegs zur Sprache, GA 12, p. 93; Acheminement vers la parole, p. 96; J. De Caputo, Radical Hermeneutics, pp. 103-108.

(2) Heidegger, GA 12, p. 97; Acheminement, p. 94

الفصل الثاني

بدايات الفلسفة وتجارب الفكر الأفلاطونيّة والحداثة

«إن التأويلية ليس لها أن تنشغل بمسألة البدء».

(غادامر الحقيقة والمنهج).

ماهي منطلقات شلايرماخر وبداياته؟ وماهو أثرها على تشكل فلسفته في التأويل؟ ماهي وظيفة الأطوار الأولى لتجربته الروحية والفكرية في تكوين نسقه؟ تلك هي الأسئلة التي نطرحها لنفحص إمكانية الإقبال على تجربة هذا الفيلسوف، واللاهوتي، وهي تنمو في وسطها الروحي الحيّ، في المناخ الرومنطيقي، مناخ الصداقة، والألفة، والحوار، وفي المناخ الدينيّ المفعم بالبحث عن إيمان شخصي متجرد من سطوة الكهنوت، جانح نحو ضرب من التصوف العفوي، وفي المناخ الفلسفي الذي هيمن عليه كانط وأتباعه، فرسم «عصر النقد» مثالاً للفكر، وأفقاً للزّمان... في ذلك كله نشأ الشاب شلايرماخر باحثاً عن طريقه، سالكاً سبل التأمّل والتوحّد حيناً، منخرطاً في حياة الجماعة حيناً آخراً. يتقلّب بين المفرد والجمع، بين الإيمان بالله والتواصل مع الغير، بين الوعي بالذات الشخصيّة والإبصار بالكلّي منشوراً في التاريخ.

إنّ الفترة الفاصلة بين كتاباته الأولى وبين مشروعه الافتتاحي في التأويلية، سنة 1805، لا تكاد تُذكر عند الدارسين إلا قليلاً، ولا يُستدلّ بها على ما يمكن اعتباره أصول المشكل التأويلي عنده إلّا عرضاً. فهذا المشكل لم يتولّد عفو الخاطر، وليس هو نقطة انطلاق الفكر عند شلايرماخر، أو مبتدأ نسقه الفلسفي، بل هو حاصل نماء متدرّج لهذا الفكر في الزمان، واعتمال لتجارب لا تظهر لها نسبة صريحة إليه، بادئ الأمر. ولعله مشكلٌ لا يستقيم فهمه دون تعلقه النسقيّ بمجالات الفكر الفلسفيّ التي تمهّد له، أو تستكمله، في ترتيبٍ يمكن أن نردّه إلى التوزيع الثلاثي الذي يجمع التأويلية بالأخلاق، وبالجدلية، والذي استمرّ شلايرماخر في تجويده، وتمتينه إلى آخر حياته. وإذاً فنحن أمام ضربين من المشكلات: ضرب تكويني يخص التجارب التي اصطنع منها شلايرماخر بداياته، ورفعها إلى مستوى نظري جدير باعتبار كلي؛ وضرب نسقي يتعلق بأنماط العلاقة بين الفنون الفلسفية الثلاثة التي ذكرنا، ومنزلة التأويلية منها.

1- البدايات والأحاديث: نحو فلسفة في الحوار:

إنّ حديثاً عن البدايات ليس، بالضرورة، حديثاً عن المبادئ التي يرتفع بها الفكر إلى مستوى الوعي بنفسه، وينخرط في عملية منطقية ينتظم بها أجزاءه وفنونه، فيستقل بذاته عن الزمان الموضوعي، ويتدارك استناده إليه، ويصطنع للنسق هيئةً صوريّةً ذاتية التشريع والعمل.

البدايات هي شيءٌ كالمبادئ الطبيعية للنسق، وهي لذلك متحررة من قوانينه، وأشكاله، إنها متقدمة عليه بالزّمان، ولذا فهي أدخل في معنى التجارب والخبرات الأولى التي يتحسّس بها الفكر طريقه، ويتقلب بها بين أحوال قصوى، وتتنوع بها مضامينه بتنوع المصادر التي تنهل منها هذه التجارب.

ولئن كانت الفلسفة تتستر على هذه البدايات، أو لا تستظهر منها غير وجهها النسقي المتين، فتجعلها في أحسن الأحوال كالمجاز الذي يعدُ بالبدء

الفلسفي الفعلي، فإنّ أثر شلايرماخر، بالجملة، يشهد على مخالفة صريحة متعمّدة لهذا الحيلة الفلسفية الراسخة. فإذا هو في المقام الأول أثر منتسب إلى صاحبه، غير غريب عنه، أي إلى الذاتية المفردة المنشئة له، وهو معبّر عن أحواله، وعن تجارب ليست في الأصل من جنس فلسفيّ، ولا سيما تجربة الإيمان، وتجربة الانتماء إلى الجماعة الدينية، وكذا تجربة العلاقة مع النص المقدس فهماً، وقراءةً، ومعايشةً روحيّةً. أما مع الفلاسفة فهي تجربة دخلت عالمهم من باب غير مألوف: باب الترجمة، بوصفها استحداثاً لعلاقة مختلفة مع الأثر، ومع اللغة والفكر، فإنّ لشلايرماخر مقام الترجمان الفذّ، وقد كان المترجمون من قبله صنّاع نصوص غير متفلسفين إلا لماماً.

ترجمة أفلاطون، ومعه شيء من نصوص أرسطو، يجعل هذه التجربة الأولية مفردة، غير معنية بالأفكار والمعاني؛ إلا لأنها وليدة يوم فلسفي مخصوص ومشهود، هو اليوم الإغريقي، حيث الفكر أقرب شيء إلى تصاريف الحياة وشؤونها، إلى إيقاع الناس والأشياء.

خليقٌ بهذا البدء الأول، إذاً، سردٌ فلسفيٌّ على شاكلته، لا يكون فيه «السّارد مستبدّاً» كما قال شلايرماخر في إحدى شذراته الأولى[1]، إنما متلطفاً بمخاطبيه، يسلك إليهم سبل الإفهام، والتخييل، والإحساس، ويجعلهم أطرافاً للحديث، والمناظرة، ذلك أنه قد اكتشف، مبكراً، أن المفهوم الحديث للذاتية، الذي بلغ ذروته مع كانط، ثم مع فيشته، غير مناسب للفلسفة بما فيه من الصورية والتعالي، وأنه يجب، على إثر دعوة رفاقه الرومنطقيين مثل: نوفاليس، وشليغل[2] خاصة، العودة إلى ذاتية أكثر

---

(1) راجع:

Schleiermacher, «Choix de fragments sur la critique et l'herméneutique (1796-1803)», in CH, p. 282; D. Thouard, Schleiermacher, Communauté, individualité, communication, Paris: Vrin, 2007, p. 13.

(2) راجع:

= L. van Eynde, Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel

أصالةً، هي ذاتية متناهية خلاقة لنفسها، تشهد على الكون بأسره، وتنبع منها حرية الإنسان وكرامته في الوجود، وهي كذلك ذاتيّةٌ جامعةٌ بين مقتضى المعقولية الذي تتطلبه التجربة الفلسفية، ومقتضى الجماعة الذي يجد في الوجدان الديني علامته الفارقة. فقبل تشكل النسق إذاً ثمة في حياة شلايرماخر مادة لتجربة روحية حية، تشهد عليها نصوصه الأولى، قبل مباشرة التدريس بالجامعة، وما اشتهر منها خاصة: **الأحاديث في الدّين** (1799)[1] وكذلك: **أحاديث النفس** (1800)[2]، فضلاً عن نصوص كثيرة تؤثث هذه المرحلة الأولى (1787-1803) وتُنزّل شلايرماخر منزله الحقيقي في تاريخ الرومنطيقية المبكرة، وفي تكوين منابع المثالية الألمانية[3].

إن العمل الهائل لديلتاي، الذي توّجه سنة 1870 بالجزء الأول من: **حياة شلايرماخر**، بالغ الدلالة على هذا الأمر: أنّ سيرة شلايرماخر هي أنموذج لفلسفته، وأنّ حياته هي المدخل الرّئيس لفكره. ذاك أنّ السّيرة عند

= etl'Athenäum, Bruxelles: Ousia, 1997; D. Thouard (éd.), Symphilosophie. Friedrich Schlegel à léna.

(1) كتاب في الدّين: صدر أول مرة سنة 1799، وأعاد شلايرماخر نشره، وتنقيحه، ومراجعته في مناسبات ثلاث: 1806، 1821، 1831. تصدر لنا قريباً ترجمته إلى العربية.

Schleiermacher, Ueber Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin: J.F. Unger, 1799; SW I.1, pp. 133-460; Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés, tr. I.J. Rougé, Paris: Aubier, 1944; De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs, tr. B. Reymond, Paris: Van Dieren, 2004; On Religion. Speeches to its Cultured Despisers, ed. J. Oman, London: Paul Kegan & Co., 1893; R. Crouter, Cambridge UP, 1996.

(2) راجع:

Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahresgabe, Berlin: C.S. Spener, 1800 (SW III.1, pp. 345-420); Monologues, tr. L. Segond, Genève & Bâle: H. Georg Libraire-éditeur, 1868.

(3) من هذه النصوص ذات الطابع الحواري: محاورة في عيد الميلاد:

Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch [1806, 1827], SW I.1, pp. 461-525; La fête de Noël, tr. D. Tissot, Paris, 1992; Christmas Eve. A Dialogue on the Celebration of Christmas, tr. W. Hastie, Edinburg: T & T Clark, 1890.

ديلتاي هي عمدة التاريخ، وروح الفكر، فيها ترتفع حياة الفرد إلى مدلول كلي، وتتشكّل على هيئة مساق نموذجيّ مفعم بالمعنى: «إنّ أهميّة شلايرماخر، رؤيته للعالم، وأعماله، كلّ ذلك يقتضي عرضاً بيُوغرافيًّا ليتمّ فهمه»[1].

2- أصول الفلسفة: بين كانط وأفلاطون:

2-1- أثر الفلسفة الكانطيّة:

كان لديلتاي فضلٌ كبيرٌ في الإشارة إلى أصول فلسفة شلايرماخر: الأصل الفيلولوجي الرومنطيقي من جهة (فينكلمان، هاين، هردر، فولف) والأصل الفلسفي القديم والمحدث من جهة ثانية (أفلاطون، كانط)، أو بشكل أعمّ الفلسفة الإغريقية و(الفلسفة الترنسندنتالية الألمانية). والحقّ أن هذين المصدرين هما أساس مشروعه التّأويلي، ونظريّته في الشرح والتفسير. فقد تحقق في «روح شلايرماخر»، حسب عبارته، للمرة الأولى جمع بين «المهارة الفيلولوجية» وبين «ملكة فلسفية عبقرية مكوّنة في مدرسة الفلسفة الترنسندنتالية»، مكّنته من «وضع المشكل التأويلي وحلّه بشكل عام»؛ أي من تأسيس «النظرية العامّة في علم التّأويل وصناعته»[2]. سيكون هذا الطّرح أساساً لقراءات شلايرماخر لزمن طويل، حيث نجد ريكور يستعيد الخطّة التّفسيرية نفسها:

«لمّا كانت الكانطية مكتفيةً بالبحث في الشروط الكلية للموضوعية في الفيزياء والأخلاق، لم تقدر أن تبين إلا روحاً غير شخصي، حاملاً لشروط إمكان الأحكام الكلية. لم تكن التأويلية قادرة على إثراء الكانطية دون أن

(1) راجع تصدير النشرة الأولى لكتاب حياة شلايرماخر المنشور في جزئه الأول سنة 1870: Dilthey, GS XIII/1, pp. XXXIII. بخصوص مسألة السيرة ومكانتها الفلسفية عند ديلتاي، راجع الفصل الخامس من كتابنا هذا.

(2) راجع: Dilthey, GS V, p. 326; ME I, p. 330; Œ 7, p. 301

تغنم من الفلسفة الرومنطيقية اقتناعها الرئيس، أعني أنّ الروح هو اللّاوعي الخلّاق الفاعل في الكيانات المفردة العبقريّة، حينئذ ينطبع المشروع التأويلي لشلايرماخر بأمارة مزدوجة رومنطيقية ونقدية: رومنطيقية باستدعائه لعلاقة حيّة بسيرورة الإبداع، ونقدية بعزمها على صوغ قواعد للفهم صالحة كليّاً»[1].

ولقد كان ديلتاي في مصنفه الكبير **حياة شلايرماخر**[2] من أول المنبّهين على أثر الكانطية في فلسفته بنحو تفصيلي، أومأ إليه فيما بعد بإشارات مبثوثة في محاضرة 1900، وربطها بأفلاطونيته التي دفعه إليها شليغل، وهايندورف؛ فضلاً عن أثر كتاب كانط في الدين على تاريخ التأويلية[3]. ما الذي يبرّر هذا الجمع بين كانط وأفلاطون في عين المقام الفلسفي؟ هل يمكن اعتبار شلايرماخر مناظراً جديًّا لهذين الفيلسوفين؟

يرجع اهتمام شلايرماخر بكانط إلى السّنوات الأولى التي عرفت تشكّل تجربته الروحيّة والفكريّة، من جهة انشغاله خاصّة بالحياة العملية، ومعنى

---

(1) راجع: Ricœur, Du texte à l'action, p. 79.

(2) راجع: Dilthey, GS XIII, pp. 94-132.

(3) راجع:

Dilthey, GS XIV, pp. 654-656; SW IV, pp. 94-96; «L'herméneutique romantique...», in CH, pp. 334-340; Gadamer, «Kant und die hermeneutische Wendung (1975)», in Neuere Philosophie I: GW 3, pp. 213-222; «Kant et le tournant herméneutique», Les chemins de Heidegger, Paris: Vrin, 2002; D. Thouard, «Kant et l'herméneutique», Archives de Philosophie, T. 61, Cahier 4 (1998), pp. 629-658; C. Berner, «Le climat kantien de l'herméneutique», in C. Berner & F. Capeilleres (éds), Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004, PU du Septentrion, 2007, pp. 259-276; Id., «Comprendre et communiquer: Kant à l'horizon du paradigme herméneutique», in Laks A. &Netschke A. (dir.), NPH, 2e éd., pp. 27-41.

المقصود هو الاستطراد التأويلي في كتاب كانط: الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012، ص ص. 185-192؛ نشرة الأكاديمية:

Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, AK VI, pp. 109-114.

الوجود الخُلقيّ للإنسان في وقت باشر فيه قراءة أرسطو، وترجمة بعض المقالات من كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس** تركيزاً على مسألة الصداقة بوجه خاص. وقد كان الدافع إلى ذلك مزدوجاً: متابعته لدروس إبرهارد في هالّه، ونصيحة والده بقراءة كانط، كما جاء في بعض المراسلات بينهما، وذلك لحمايته من النّزعات العقلانية المغالية لفلاسفة التّنوير؛ بل من النزعة الحتميّة في مجال الأخلاق التي اعتمدها الأستاذ إبرهارد، ذائع الصيت في ذلك الوقت. وفي حين كانت دعوة شلايرماخر الأب متجهة إلى تشجيع ابنه على قراءة **نقد العقل المحض** و**المقدّمات لكلّ ميتافيزيقا مقبلة** من أجل استثمار الموقف النقدي لفائدة الموقف الدّيني، نجد أن هذا الأخير، وقد أقرّ والده على حسن الظنّ بكانط وبفلسفته، لا يصرف همًّا لقراءة الكتاب العمدة لفيلسوف كونيغسبرغ، ولعله لم يجده، بل يكتفي **بالمقدّمات** لينشغل مباشرةً بالنّصوص العمليّة في المدوّنة الكانطيّة[1]. يشهد على ذلك مثلاً ما كتبه في هذه الفترة: **في الخير الأسمى**,**ملحوظات على نقد العقل العملي**,**أحاديث في الحريّة** (وهي كلها ترجع إلى 1789)، **إلى سيسيليا** (1790)، **في الحرية** (1790-1792). وهي تدور على نقد التصور الترنسندنتالي للحرية الذي دافع عنه كانط، وكذا مفهوم «الشعور المحض» الذي يرافقه، حيث تبقى الأخلاق الكانطية مجردة غير موفية بالمطلب الإيتيقي العيني الذي يقصد شلايرماخر العمل عليه، ولو أنه في الحقيقة نقدٌ مجملٌ يستند إلى الوجود التجريبي للنفس في أبعادها الشعورية والفكرية الموحّدة؛ من أجل نقض الهيئة القبلية التأملية للبناء الكانطي برمّته[2]. ذلك هو الأمر الذي عبّرت عنه تأمّلاته في الوجود الفعلي في نصّ مبكر (1792-1793) عنوانه: **في قيمة الحياة**[3].

---

(1) راجع مراسلات شلايرماخر مع والده في:
Schleiermacher Briefe, Iena: Eugen Diderichs, 1906, pp. 3-34.

(2) راجع: Thouard, Schleiermacher, pp. 47-52

(3) راجع بخصوص هذا النص وسائر نصوص المرحلة الأولى:

=

والحق أنّ هذا النص هو أول محاولة تأليفية معبرة عن الطابع الشخصي لفكر شلايرماخر، وعن تجربته الأولى في الحدس بمعنى الحياة، والتجليات الشعورية للوعي، متردّداً بين انفعاليته الأصلية وبين إدراكه لذاته؛ بوصفه كياناً عينيًّا فاعلاً. يصبح الشعور مخبر التجربة المباشرة للحياة، ومقياساً لذاتية متناهية ذات وجود فعلي منخرطة في زمانية الحياة، مساوقة لها. إنها ذاتية مقيدة بالحياة، ولكنها ساعية في الوقت نفسه إلى التحرر من انفعاليتها الأولى، واكتساب قدر من الاستقلال بالنفس، وقدرة على القيام بالذات، بوصفها مفردة قبالة هذه الكلية الجامعة التي هي الحياة: تجربة إخلاص الذات هذه تجد في الشوق إلى الحقيقة والوعي بالحرية ترجمتها الفعلية؛ وهي ليست تجربة معرفية خالصة، بل هي أشبه شيء بالقلق الوجودي، والإحساس بالغربة. فالفكر ضربٌ من ضروب الذاتية فقط، والتي هي كذلك ذاتية إحساس وفعل. إن شلايرماخر بذلك يخرج عمداً عن الطريقة المعتادة في التصميمات الحسابية لملكات النفس، على شاكلة أستاذه إبرهارد، ويتبنّى موقفاً أقرب إلى اعتبار وحدة النفس والحياة خارج حدود علم النفس العقلاني، أو التجريبية الذائعة عند معاصريه، ليطرح مشروعاً أنتربولوجيًّا مستحدثًا، فيه تتوحد المعرفة والرّغبة، وفيه تكون (الإنسانية) هي الأمانة؛ أي: «الهدف العظيم الموكول إلى عهدة الكائن الإنساني»، وفيه كذلك تتأهّب الذات الإنسانية لتقبل على العالم بقواها كلها، لا بملكة دون أخرى تناسب موضوعاً دون موضوع. كلّ ذلك عنده بضرب من الاستعداد والحدس، يتكافل فيه عمل الإحساس والشعور والفكر، ولا تقدر عليه «اللغة المسنّنة للميتافيزيقا» حسب قوله[1].

إن هذه التأملات تكشف حقيقة الموقف من الفلسفة الكانطية، وإن لم تشر إليها في كل الأحوال، أي نمط الحاجة إلى الموقف النقدي، وضرورة

= D. Thouard, Schleiermacher, pp. 79-84; J. Mariña, Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher, Oxford: Oxford University Press, 2008.

(1) انظر: Thouard, Schleiermacher, n. 3, p. 81

استصلاحه، واستئنافه بغير همّ نسقي، أو مذهبي. وإذاً فالمحصّل من هذه المناظرة المبكرة:

- انتخاب الفلسفة العملية مجالاً للسّجال مع كانط، ومراجعة مفاهيمه الأساسية، لتجاوز نمط الأخلاق الذي وضعه - أخلاق الواجب، والشعور المحض، والآمر المطلق، وهي مطالب تأمليّة بالجملة، غير ذات مضمون فعلي من التجربة والحياة العينية للإنسان بما هو كيان شخصي.

- تجاوز مفهوم الذات بما هي حاصل جملة الملكات التي تخصها، ورفض البنية الصّورية التي تنتظمها في مفاهيم مجرّدة، واستحداث مفهوم الشّعور (Gefühl) ورديفه الإحساس (Empfindung) بوصفهما أساس الفكر، والمعرفة، والوعي بالذات وبالعالم. فالتوحيد بين المعرفة والرغبة ينشئ نمطاً من الذاتية الشعورية التلقائية المتقدّمة على الموضوعيّة، والمقوّمة للعلاقة المعرفيّة بالعالم.

- هذا الشّكل البدئي من الوعي الشعوريّ الخلّاق للإدراك وللفكر، والمرافق لذاتيّة غير ترنسندنتاليّة، لا يقبل تعيّناً في حدّ ذاته، إنما يتجلى في كثرة الذّوات والمشاعر؛ أي: في فاعليّته الجمعيّة التي تقتضي الغير في المقام الأول، وتكوين الجماعة على أساس إتيقي مشترك.

إنّ نقد المنوال الترنسندنتالي، في هذا الطّور المبكّر، لم يمنع شلايرماخر من اعتماده في أعماله اللاحقة، ولا سيما في **الجدلية**[1]. على أن علاقته بكانط تبقى معقّدة، لا يتّفق حولها الباحثون، ولا نجدهم يُجمعون على كانطية شلايرماخر، ولا على شكل موحّد من قراءته، وتقبّل فكره. ولقد حاول ديلتاي رفع شيء من هذا الغموض حين أقرّ بالفلسفة الترنسندنتالية

(1) راجع النشرات المختلفة لجدلية شلايرماخر:

Schleiermacher, Dialektik, SW III, 4/2, hrsg. L. Jonas, 1839; Dialektik, hrsg. I. Halpern, Mayer & Müller, Berlin: 1903; Dialektik, hrsg. R. Oderbucht, Leipzig, 1942; Dialectique, tr. C. Berner & D. Thouard, Paris: Cerf, 1997; C. Berner, La philosophie de Schleiermacher, pp. 83-177.

الألمانية رافداً من روافد التأويليّة، إلى جانب الرّافد الفيلولوجي، من جهة التّسليم بذاتيّة خلّاقة غير واعية، هي التي يتقوّم بها عمل الوعي عند الذّات المبدعة والمفكّرة، وهي التي مكّنت شلايرماخر من اكتساب شرط التّفلسف، أو ما سمّاه «ملَكةً فلسفيّةً أصيلةً»، أو «ملكةً فلسفيّةً عبقريّةً تكوّنت في مدرسة الفلسفة الترنسندنتاليّة»[1].

2-2- قراءة أفلاطون: الفيلسوف والتّرجمان:

نشأ الاهتمام بأفلاطون بدافع من هايندورف[2]، ثم من فريدريش شليغل الذي شجعه على ترجمته، وكان قد عزم في الأصل أن يشاركه هذا العمل، ولكنه انقطع عنه[3]. هو إذاً اهتمام مبكر لن يتخلى عنه شلايرماخر قراءةً، وترجمةً، وتحقيقاً فيلولوجيًّا للنصّ الأفلاطوني، وتوطئةً لمفاهيمه التأويليّة والجدليّة الأساسيّة، وخاصّة انطلاقاً من القراءة الشّهيرة لمحاورة **الجمهورية**، وتقديمه لها[4]. لقد كان أفلاطون حافز الرّومنطيقيين على استلهام الإغريق لابتناء نهضة فلسفية، وللبحث عن أصول، يمكن لها أن تسهم في تدبير الحاضر، وفهم التّراث التاريخي، وتخفيف وطأة أحكام

(1) راجع: Dilthey, GS V, pp.326-329; ME I, pp. 328-330; Œ 7, pp. 301-304

(2) ل. ف. هايندورف (L.F. Heindorf 1774-1816): فيلولوجي كلاسيكي، اشتغل على تحقيق بعض نصوص الأدب الروماني مثل: شيشرون، وهوراتسيوس.

(3) راجع بخصوص شليغل وعلاقته بأفلاطون:

C. Berner, «L'idéalisme transcendantal de F. Schlegel. Sur la réflexion philosophique dans les Leçons de philosophie transcendantale [1800-1801]», in Symphilosophie, pp. 133-162; G. Walther, «'Le Shakespeare de la prose grecque': Platon et sa philosophie dans la 'Critique' de Friedrich Schlegel», in NPH, pp. 185-223; 2ᵉ éd., pp. 155-182.

(4) راجع: أعمال أفلاطون ونص المقدمة العامة خاصة:

Schleiermacher, Platons Werke I.1, Berlin: Druck & Verlag von Georg Reimer (3. Auflage), 1855, Einleitung, pp. 5-36; Introduction aux Dialogues de Platon (1804-1828) - Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), tr. & intr. M.-D. Richard, Paris: Cerf, 2004; Introductions to the Dialogues of Plato, tr. W. Dobson, Cambridge: J. & J.J. Deighton/London: J.W. Parker.

التّنوير الجائرة، ونزعاته المغالية. إنما هو، في ذاك الزّمان، أنموذجٌ ومقامٌ للفيلسوف بإطلاق.

إنّ أفلاطونية شلايرماخر باتت، منذ زمن بعيد، مطلباً جداليّاً، كلّ يجد فيه ضالّته، فقد أنكر هذه القراءة بعض أصحاب الدراسات الأفلاطونية، وشنعوا على صاحبها، ورفضوا نتائجها، ونقدها بعض تلامذته أيضاً[1]، خلافاً لفريق آخر حسبها فتحاً، وتأسيساً لمجال هذه الدراسات في العصر الحديث، وفي ألمانيا خاصة[2]؛ أما قرّاء شلايرماخر فقد جعلوها دليلاً على عدم اعتماده الجدي على أية نزعة كانطية حقيقية، راجعين بفلسفته إلى الإغريق منبعاً أصليًّا لحدوسه، وأفكاره في التأويلية، والجدلية، والأخلاق، وسائر أقسام الفلسفة؛ في حين ركز المؤرخون لفلسفته، مثل ديلتاي، على الموضع المشترك للعلاقة بين الفلسفة الترنسندنتالية والفلسفة اليونانية، منهما ينبع الموقف التأويليّ، حيث لا تَعارُضَ بين هذين الأثرين أصلاً. إنها فعلاً ظاهرة مُشكلة، فيها من مخالفة العصر قدرٌ غير يسير، فهل ثمّة موضع قدم لأفلاطون في زمن النّقد والتّنوير، في زمن الانفصال عن التّقليد ونهاية الميتافيزيقا، قداسة الحاضر المطلق وعقائد العقلانية والتقدم؟

خلافاً لقراءة كانط، التي كانت من بعض الوجوه انتقائية تهتم ببعض النصوص والمواضع دون بعض، فإنّ قراءة أفلاطون كانت عند شلايرماخر شاملة وتفصيلية، ولم تكن مجرد ترجمة للنص الإغريقي للمحاورات إلى قراء الألمانية الحديثة. بل يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار هذه القراءة عنصر

(1) مثل بوك ونقده الشهير لمقدمة ترجمة أعمال أفلاطون. راجع:
M.D. Richard, «La critique d'A. Boeckh de l'Introduction générale de F. Schleiermacher aux Dialogues de Platon», Les Etudes philosophiques, Nº 1 (1998), pp. 11-30.

(2) وهو رأي يخالفه المؤرخ القدير للأفلاطونية في العصر الحديث:
J.L. Vieillard-Baron, Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne, Paris: Vrin, 1988; Id., Platonisme et idéalisme allemand (1770-1830), Paris: Beauchesne, 1979.

الموقف الفلسفي لديه، وأساس نسقيته إلى جانب العنصر اللاهوتيّ: «إذا كانت هذه الأخيرة [المثالية الألمانية] قد وفرت **للاهوتي** شلايرماخر **إشكاليته**، فإن شلايرماخر وجد الحلّ للمشكلات المعاصرة في كتابات أفلاطون؛ لذلك، ومهما قلّبنا الأمر، فإنّ فهم شلايرماخر المخصوص لأفلاطون هو الذي يؤسّس التأويليّة بوصفها جزءاً من النّسق»(1). ذلك هو ما وضعه شلايرماخر من برنامج نسقي لفلسفته، مع صياغة مفهوم الجدلية منذ 1811 وربطها، لا بالمقاصد الفلسفية لأفلاطون فقط، وإنما بالمشروع التأويليّ أيضاً، الأمر الذي يعني مناهضةً متزايدةً لمواقف كانط، وفيشته، في تصور المعرفة، وأسسها على قاعدة نظرية في العلم(2).

إن العودة إلى أفلاطون هي استئنافٌ للحركية الجدلية للفكر، من حيث هو وحدة الشكل والمحتوى، ومن حيث يتخذ مساراً تجريبيًّا مرتبطاً بالحياة، دون ادعاء امتلاك المعرفة المطلقة، ودون التفريط في الأساس المفارق للمعرفة الذي أهملته النزعات النقدية والمثالية.

يمكن القول إنّ الاطّلاع على عناصر أفلاطونية شلايرماخر بقي مديناً لما قدمه ديلتاي في كتابه حول سيرة الفيلسوف(3)، ولخص بعضاً منه في مقالة 1900، وهي عناصر يمكن ردّها إلى ثلاثة رئيسة:

---

(1) راجع:
A. Neschke-Hentschke, «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX^{e} siècle en Allemagne», in Laks/Neschke (éds.), NPH, p. 124; 2^{e} éd., p. 111.

(2) في موقف شلايرماخر من فيشته، راجع:
Schleiermacher, «Fichtes Bestimmung des Menschen», SW III.1, pp. 524-534; D. Thouard, Schleiermacher, pp. 162-185; Id., «Subjectivité et individualité. La destination de l'homme selon Fichte et Schleiermacher», Philosophie, 61 (1999), pp. 3-39.

(3) حول المعطيات التفصيلية لهذا الملف، راجع:
Dilthey, «Schleiermachers Uebersetzung des Platon (1898)», in GS XIII/2, pp. 37-75.

1- أن شلايرماخر حسم أمر التأويل الأفلاطوني المحدث لأفلاطون وأنهى تأثيره.

2- أن الفهم الذي صاغه لأفلاطون يقوم على قراءة للمحاورات هي نظرية تأويلية متكاملة.

3- أن الانشغال النسقي بقراءة أفلاطون هو حدث متأخر في فلسفته[1].

إنّ هذه العناصر، التي نجد صدى لها في نصوص ديلتاي، وكذلك عند غادامر في مقالته: «**شلايرماخر أفلاطونيّاً**»[2]، رسخت فهماً شائعاً للمسألة، لا يصمد دوماً أمام النقد[3]. إضافة إلى أهمية الفلسفة الأفلاطونية في صياغة المفهوم الرئيس للجدلية؛ الذي بقي متحكماً في نسق شلايرماخر إلى آخر حياته، مُكمّلاً لتأويليته.

ولذلك يلزم أن نميز بين وجهين لأثر أفلاطون في الطور الأول قبل

---

(1) راجع: Neschke-Hentschke, NPH, p. 136; 2º éd., p. 120.

(2) راجع:

Gadamer, «Schleiermacher als Platoniker (1969)», GW 4: Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten, 1987, pp. 374-383; «Schleiermacher platonicien», Archives de Philosophie, 32 (1969), pp. 28-39; Herméneutique et philosophie, Paris: Beauchesne, 1999, pp. 15-27.

وقد أكد غادامر، فضلاً عن بعض العناصر التقنية الداخلة في ترتيب المحاورات، على هذه الأبعاد: اكتساب فهم للنص الأفلاطوني انطلاقاً من استحسان الشكل الفني للمحاورات، والتخلص من تأثير القراءات الوثوقية السائدة عبر قرون من الزمان في فهم أفلاطون.

(3) بخصوص هذا الملف، راجع:

A. Neschke-Hentschke, «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX^e siècle en Alemagne», in NPH, pp. 136-146; 2º éd., pp. 109-131; D. Thouard, «Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l'interprétation de Platon par Schleiermacher et ses utilisations», Les Etudes philosophiques, Nº 4 (1998), pp. 534-556; M.D. Richard, «La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme», in M. Tardieu (éd.), Les règles de l'interprétation, Paris: Cerf, 1987, pp. 209-225; R. Bubner, The Innovations of Idealism, tr. N. Walker, Cambridge UP, 2003, pp. 35-46.

صياغة المشروع الجدلي: الوجه المتعلق بالجانب الفيلولوجي، والذي يخص معالجة المتن الأفلاطوني، وترتيب المحاورات وأصالتها، وهو الذي أكّد عليه تلميذه بوك (Boeckh)، وكذلك ديسّن (Dissen)، واستعملاه في قراءة نصوص قديمة أخرى؛ والوجه الذي يخصّ البعد الفلسفي للتجربة الأفلاطونيّة، وطابعها الفنّي الجمالي:

«إنّ هدف التأويل هو الوحدة التي تجمع بين صفة التفلسف الأفلاطوني وبين الشّكل الفني للأعمال الأفلاطونية. ذلك أن الفلسفة، عنده، لا تزال متصلة بالحياة، مختلطة اختلاطاً حميماً بالحديث، وليس عرضها المكتوب غير تثبيت يُقصد به الحفظ (Erinnerung). وإذاً، فإنها يجب أن تكون حواراً على هيئة هي غاية في البساطة بحيث تضطرّ [الفيلسوف] إلى إعادة إنتاج التداعي الحيّ للأفكار، إلا أنّ كلّ حوار يجب عليه في الوقت نفسه، بحسب الوحدة المحكمة للفكر الأفلاطونيّ أن يكمّل شيئًا من سابقه، وأن يعدّ لشيء من لاحقه، ويحمل إسهامه إلى مختلف أجزاء الفلسفة»[1].

عمل القراءة، إذاً، هو بناءٌ جديد، أو إعادة إنتاج، يدلّ عليه تواتر العبارة الأثيرة عنده (Nachkonstruieren) (إعادة البناء)، بما فيها من قدرة على الحدس، والشهود، واستطلاع خفايا النصوص، والتعبير عنها «بروح تشكيلية» فنية استفادها من مرافقة شليغل، ومشاركته المبكرة له.

فتجربة الترجمة تتجاوز حدود النّقل الصّناعي للنّصوص، وفضّ المشكلات التي تصدر عنها وتمييزها، لتتّصل بماهية الفكر نفسه، ووحدة تاريخه رغم اختلاف اللغات. ولم يكن، ثمة، أفضل من أفلاطون مادة لهذه التجربة التي سترافق حياة شلايرماخر في مختلف أطوارها من 1804 إلى 1828 منذ عزم على هذا المشروع، واستفرغ له الوسع، واجتهد لاستكماله، كما سترافقه قراءة الكتاب المقدس طول حياته[2].

---

(1) راجع: Dilthey, GS V, p. 328; ME I, p. 330; Œ 7, p. 304.

(2) راجع بخصوص قراءة شلايرماخر لأفلاطون، وسياقها الفلسفي والتاريخي: =

حياة شلايرماخر وموته بين كتابتين: كتابة الدنيا وكتابة الآخرة، كتابة اليوم وكتابة الأبد، كتابة الله وكتابة الفيلسوف. وما بينهما مواصلةٌ وارتحالٌ، نقلةٌ وسفرٌ بين عوالم لا شيء يجمع بينها غير مقام النفس الأعلى: مقام الحدس بالوحدة والتوحد، مقام التصوف والفناء. وليس كأفلاطون من معلّم روّض نفسه، ورفعها إلى مدارج هذا المقام: «إنّه ليس ثمّة من كاتب كان له في نفسي أثر بلغ هذا الحدّ، وقد درّبني على قُدس الأقداس، لا في الفلسفة فحسب، بل في الإنسانيّ بعامّة»(1).

3- في الدين والتجربة الدينية: ذات الإيمان:

لاشك في أن فكر شلايرماخر قد خضع لهذا الأثر المكين المتأتي من التجربتين الدينية والفلسفية، المسيحية واليونانية، وهو الذي جرّب الاضطلاع بهما في أوقات متفاوتة من حياته، متقاربة أحياناً، ولا سيما في فترة تكوينه وشبابه، فقد تخلل تجربته الفلسفية وتأملاته في معنى الحياة وأفكاره حول الرفقة، والصداقة، والعلاقة بالغير، وحدث الانتماء إلى الجماعة الدينية التي طبعت نفسه بادئ الأمر بروح التقوى، ومناخ الزهد قبل أن ينقلب عليها، ويخرج عن السنّة الطائفية للإخوان المورافيين.

ليس من الممكن تفهّم فلسفة شلايرماخر دون الوقوف على الوظيفة التي مَثَّلتها التجربة الدّينية في تشكيل وعيه، وتحديد مقامه بين معاصريه، ورسم

= G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 312-315; J.A. Lamm, «The art of Interpreting Plato», in J. Marina (ed.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 91-108; Id., «Schleiermacher as Plato Scholar», The Journal of Religion, Vol. 80, N° 2 (2000), pp. 206-239; C. Asmuth, Interpretation-Transformation: das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophigeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 187-244.

(1) من رسالة إلى برينكمان (Brinkmann) بتاريخ 9/ 6/ 1800؛ مذكورة في:
M. Simon, La philosophie de la religion, p. 12 n. 11; Aus Schleiermacher Leben, IV, 1863, p. 72.

الصورة التي تنبغي له في تاريخ الفلسفة واللاهوت في أوربا الحديثة، حتى اعتبر كارل بارت أنّ «هذا القرن هو قرن شلايرماخر»[1]؛ وأخيراً دون تقدير العنصر الصوفي الباطني الذي يتخلّل فكره، لا بتعسف من قرائه عليه، وإنما بحسب إقراره هو بذلك[2]. فإنّ هذا الرجل يظلّ، شأن معاصره الكبير شلنغ، من القائلين بسبق الحدس وفضله في تكوين التجربة الروحية والفكرية، بل في تكوين اللغة نفسها، وهو بذلك متقدم على كثير من المواقف الفلسفية المعاصرة، والراهن منها بوجه خاص[3].

---

(1) Simon, La philosophie de la religion, p. 10

(2) يقول في الحديث الأول من كتاب أحاديث في الدين: «فالذي شأنه أن يسلك هذا السّبيل، إنّما يتعين عليه، إذا كان الله، فضلاً عن النزوع الذي يدفع به إلى الانبساط والنفاذ، أن يعطيه هذا الحسّ الصّوفي والخلّاق؛ الذي يفتح كلّ باطن على وجود خارجي، وبعد كلّ واحدة من هذه الأسفار التي تجول بها روحه في اللامتناهي، يتعيّن عليه أن يستخرج الانطباع الذي يحمله عنه، بحيث يجعل منه بهذا النّحو موضوعاً قابلاً للتبليغ بالصور، أو بالكلمات. فإن ذلك يمكنه من أن يلتذّ به هو نفسه من جديد، وقد حوّل [هذا الانطباع] إلى مقدار متناه ذي شكل مختلف، ومن ثَمّ يتعين عليه أيضاً بغير مشيئة منه، وبسوْرة من سوْرات الروح -لأنّه سيأتي ذلك حتى وإن كان وحده- أن يعرض لغيره ما لقيه بنفسه، شاعراً كان أم متنبئاً، خطيباً أم فنّاناً».

Schleiermacher, Über die Religion, pp. 11-12; Discours, tr. Rougé, p. 125; tr. Reymond, 6; Dilthey, GS VI, pp. 295-296; Le monde de l'esprit II, Paris: Aubier, 1947 [=ME II], pp. 297-298; B. Reymond, A la découverte de Schleiermacher, p.35sq.

(3) من هنا جاءت فكرة المقارنة بين موقفي شلايرماخر وهوسرل بهذا الخصوص؛ أي من جهة الأسبقية التي للحدس في تكوين الفكر واللغة، ولاسيما إذا ما علمنا أن منبعهما الفلسفي واحد: أفلاطون. ولعل تأليفاً ممكناً بينهما سيكون قدر ديلتاي في الطور الأخير من مسيرته. راجع الفصل السادس والأخير من هذا الكتاب. انظر، أيضاً، رأي غوسدورف بهذا الشأن: «إنّ طرافة هذه التوصيفات [المتعلقة بالمعنى والفهم] قد لا يدركها القارئ المعاصر، الذي ألف مع المدرسة الفينومينولوجية هذه المقاربة للواقع البشري. فقد كان شلايرماخر هو المبادر، في الحراك الرومنطيقي وبتأثير من فريدريش شليغل، بتأسيس التأويلية الحديثة. ولقد عمل هوسرل، =

إنّ تمسّك شلايرماخر بالدين موقف تنازعته دوافع متضاربة في عهد تكوينه الفلسفي، واللاهوتي: انخراطه، بدفع من والده، ضمن طائفة الإخوان المورافيين، تابع فيها لخمس سنين (1783-1787) نمط حياة الجماعة الدينية الصارم، وشعائرها اليومية البسيطة، وتجربة التقوى[1]؛ ثم انصرافه إلى تعلم الفلسفة، تلك التي تدور في فلك التنوير بشكل خاصّ، مع تنامي إحساسه بضرورة الاستقلال الفكري. بين هذين الأثرين -بين تسنسندورف[2] وكانط- تشكل إحساس الفيلسوف الشاب بضرورة التخلص من التبعات الثقيلة لتجربة التدين الطائفيّ، واستنقاذ عنصرها الروحيّ التقويّ؛ الذي ينبغي أن يحتمله كل فرد في تجربته، ويشهد عليها بنفسه بغير وصاية، ولا تنظيم طقوسيّ، ولا سلطان مؤسسيّ.

لقد وجد شلايرماخر في السياق التنويري الذي رسم نطاق تكوينه الفلسفي ما يقابل هذه التجربة في العقل من جهة اعتبار المجال العملي الإيتيقي مجالاً فعليّاً لخلاص النّفس وكمالها، ذلك رغم مناهضة رجال التنوير، لا لما هو غير معقول في الظاهرة الدينية فقط، وإنما خاصة للمظاهر الصوفية الإشراقية للحماسة (Schwärmerei) التي راجت في ذلك الزمان، وكان من مناهضيها، فضلاً عن كانط في خصوماته الشهيرة (مع معاصريه:

= وهايدغر، بوساطة ديلتاي، على صياغة تأويلات صاحب الأحاديث في الدين وحدوساته. ذلك أن أولوية الانشغال الديني في دراسة الوقائع الروحية تبقى قائمة في القاعدة الخلفية للفكر لدى شلايرماخر، ولدى أولئك الذين اتخذوه مثالاً؛ في طليعتهم ديلتاي، ثم هوسّرل، وهايدغر» .أصول التأويلية، ص. 326.

(1) راجع بهذا الخصوص:

Dilthey, GS VI, p. 294 ; ME II, pp. 295-296; G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, p. 118 sq.; D. Thouard, Schleiermacher, pp. 21-29.

(2) ن. ل. فون تسنسندورف (N.L. von Zinzendorf) (1700-1760): من أشهر أعلام الكنيسة البروتستانتية في القرن الثامن عشر، كان راعي كنيسة الإخوان المورافيين، وهو مؤسّس جماعتها سنة 1727؛ صاحب نزعة تنويرية متسامحة، قريبة من المذهب التّقويّ.

سفيدنبورغ، يعقوبي، مندلسهون)، أستاذه إبرهارد، الذي ردّ عليه كانط ردًّا معروفاً[1]. إنّ ما استفاده شلايرماخر من معلّمه إنما هو مشروعه لبناء أنتربولوجيا، محورها علم النفس وعلم الأخلاق، وإقامة هذا البنيان كله على شروط ومبادئ عقلية[2].

في هذا النّطاق، تشكلت ملامح التجربة الدّينية، وأفضت إلى العمل الذي توّج به شلايرماخر هذه المرحلة من حياته: كتابه: **في الدّين**، الذي نشره سنة 1799، وجعل مخاطَبيه من المعاصرين له، ولا سيّما من «**المثقّفين من بين منكريه**» كما جاء في عنوانه الكامل. ولا يتّفق الباحثون إن كان كتاباً في فلسفة الدين، أو في الدّفاع عن العقيدة المسيحيّة، أو كان سرداً لتجربة خاصّة لا شأن لها بالمطالب العلميّة للّاهوت، لاسيّما وأنه قد أتبعه بعد سنة بكتاب: **أحاديث النفس** (1800)، الذي قُرئ متّصلاً به، رغم هيمنة نزعة إنسانية غير دينيّة عليه.

مهما يكن من أمر هذه القراءات[3] فإنّ كتاب **الأحاديث في الدّين** يعبر عن أصالة تجربة، لعلّها لا تقبل التّصنيف ضمن أجناس القول المعروفة في الفلسفة، أو في الدراسات اللّاهوتية، لا من جهة المضمون والغرض، ولا من جهة اللّغة المستعملة التي لا تعرى عن الانسياب والتقلّب، بل عن البلاغة[4]، إذا ما قورن مثلاً بكتابي: **تعاليم العقيدة**، و**العرض المختصر**

(1) راجع: I. Kant, Ak VIII, pp. 185-251.

(2) راجع: D. Thouard, Schleiermacher, pp. 23-36.

(3) راجع:

E. Cramussel, La philosophie religieuse de Schleiermacher, Montpellier: Imprimerie coopérative ouvrière, 1908, pp. 257-274; M. Simon, La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher, pp. 7-17; P. Demange, L'essence de la religion selon Schleiermacher, Paris: Beauchesne, 1991, p. 6 sq.; B. Reymond, A la découverte de Schleiermacher, p. 27 sq.; A.C. Dole, Schleiermacher on Religion and the Natural Order, Oxford UP, 2010.

(4) راجع بخصوص البعد البلاغي لكتاب 1799:

= D. Thouard, «L'esprit et la lettre: Rhétorique et herméneutique des Discours sur

للدّراسات اللاهوتيّة. خاصّةُ هذا الأثر إنما هي تعبيره بأسلوب شخصي عن تجربة الإيمان الدّيني بوصفها تجربةً داخليّةً شعوريّةً، يتشكّل بها الوعي المتناهي والمقيّد، من حيث يتعلّق بالشّعور باللّامتناهي كونه زائداً عليه، لا يقدر على بلوغه. إنّها تجربة انفعال واندهاش أمام غور لا قرار له، أمام هذا اللّامتناهي الذي هو الكون بأسره، والذي أنسب السّبل إليه الحدسُ، مادام الإدراك لا يحيط به بالكلّية؛ فلذلك لا يُقبل المرء على هذا اللّامتناهي الذي يقتفي آثاره في الكائنات المتناهية في العالم إلّا بسبيل الشّعور والذّوق: «إنّ الحدس دون الشعور ليس شيئاً يُذكر، وليس له أن يتمتّع لا بالأصل ولا بالقوّة التي تنبغي له؛ أمّا الشّعور دون الحدس فهو لا شيء أيضاً؛ فالاثنان ليس لهما وجود إلّا حين يكونان متّحدين ومنصهرين، من أجل أنّهما كذلك في الأصل»[1].

والحقّ أنّ عودة شلايرماخر إلى التجربة الشخصية الحميمة للإيمان؛ إلى معنى الديانة (Religiosität)، التي وجدت مثالاً لها في المسيحيّة المجدّدة على طريقة الإصلاح البروتستانتي، لا يتنافى رغم ميوله الصّوفية، مع مقتضيات المعقوليّة التي يتطلّبها الانتماء إلى العالم الحديث، كما نبّه على ذلك كارل بارت[2]، وقبله ديلتاي في نصّ متأخّر: **مسألة الدّين** (1911)[3]؛

la religion», Les Etudes philosophiques, N° 4 (1991), pp. 501-523; = Schleiermacher, pp. 236-260.

(1) راجع:

Schleiermacher, Über die Religion, p. 73; Discours, tr. Rouge, pp. 165-166; tr. Reymond, p. 40.

(2) لقد اعتبره «الكلاسيكي الكبير للنزعة الحداثية»، راجع كتابه:

K. Barth, Die kirchliche Dogmatics, I/1, Zürich: TVZ, 1980; Dogmatique, tr. F. Ryser & J. de Senarclens, Genève: Labor & Fides, 1953, p. 35; in A. Feneuil, «Schleiermacher pour Barth: Un problème éthique», Laval théologique et philosophique, 69, 1 (2013), p. 65.

(3) راجع:

Dilthey, «Das Problem der Religion (1911)», GS VI, pp. 288-305; «Le problème de la religion (1911)», ME II, pp. 290-307.

ذلك أنّ أظهر علامة على هذا الانتماء تظلّ هي الفلسفة الترنسندنتالية، أي «الحركة الفلسفية الكبرى التي ولّدها اتّجاه الرّوح نحو الأعماق، كما تطوّرت في الثقافة الألمانيّة منذ لايبنتس»، وكما تجلّت في مختلف الميادين الشّعريّة، والأدبيّة، والفلسفيّة.

إنّ مقام شلايرماخر هو مقام التّخوم والأقاصي، حيث الجوار والقُربى بين النّبوءة والعقل، بين التّصوف والحداثة، بين الحدس والفكر؛ حيث يصير الفيلسوف «مُبشّراً بديانةٍ جديدةٍ»، داعيةً ونذيراً[1].



(1) «Verkünder einer neuen religiosität»؛ المرجع المذكور، ص. 297 - 298.

الفصل الثالث

الحدس والتّعبير

فنّ الفهم وفنّ التأويل

«فما من أمر إلا وهو يقبلُ التّعبير عنه».

ابن عربي (الفتوحات المكية).

إنّ قارئ كتاب التأويليّة لشلايرماخر[1]، وهو ليس كتاباً بالمعنى المتعارف، كما سنتبيّن، يحار في تقدير هذا الأثر، وفي استقصاء

---

(1) لهذا العمل تاريخ طويل ومعقد من النشرات، والتحقيقات، والمراجعات: فالنشرات الألمانية يمكن تمييزها كالآتي:

1- نشرة لوكه، عنوانها: التأويلية والنقد، في نطاق الأعمال الكاملة (القسم الأول، المجلد السابع) لسنة 1838، وقد أعاد نشرها وتحقيقها مانفرد فرانك سنة 1977، وأضاف إليها نصوصاً أخرى.

2- نشرة كيمرله سنة 1959، التي أعادها منقحة سنة 1974.

3- سنة 1984 أضاف فيرموند نصّاً مهماً هو التأويلية العامة 1809-1810، الذي فُقد نصّه الأصلي، وحفظته نسخة نقلها تلميذ لشلايرماخر هو تفستن.

Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, SW I.7, hrsg. F. Lücke, 1838; Hermeneutik, hrsg. H. Kimmerle, Heidelberg: 1959; Hermeneutik und Kritik, hrsg. M. Frank, Frankfurt, 1977.

أمّا الترجمات، التي عرفتها نصوص شلايرماخر في التأويلية، فيمكن الإشارة إلى أهمها في اللسانين الفرنسي والإنكليزي (ونحن نقتصر في الإحالة على نشرة برنر الفرنسية والنشرة الإنكليزية عند الحاجة لسهولة العودة إليهما عند القارئ): =

مضمونه[1]، وتشتدّ حيرته إذا ما تعلّق الأمر بصاحبه، وما كان من منزلته في تاريخ التأويليّة؛ إذ لا يكاد يجد مصنّفاً على منوال المصنفات الكلاسيكية في الفلسفة؛ بل مجموعٌ من الشذرات، والتعليقات، والحواشي، وملحوظاتٍ للتدريس، وبعض المعالجات المطولة، التي لا تخلو من أسلوب عفوي في الكتابة، لا يبدو منه أن صاحبه يقصد نشرها أصلاً. ولئن حازت المشكلات التأويلية موقعاً مهماً في تعليم شلايرماخر وكتابته، فإنها لم تكن لتتخذ مع ذلك شكلاً رسميًّا يؤهّلها للنشر والذيوع بين القراء، بل كان أثرها متأخّراً في الأوساط الفلسفيّة منذ اعتنى بعض تلامذته بجمع ما كتب، ونشره، ومنذ تجنّد ديلتاي للتأريخ لسيرة الفيلسوف واللّاهوتي المرموق، راسماً بذلك صورةً له باتت لصيقةً به في كلّ قراءةٍ وتقبّلٍ لاحقين لتراثه.

لاشكّ في أنّ قراءة نصوص شلايرماخر التي تتشكل منها **تأويليته** كافية للكشف عن مقاصده، وأغراضه، أيّاً كانت التأثيرات الصادرة عن أعمال مؤرخين مرموقين لفكره، مثل ديلتاي، أو فلاسفة معاصرين ممن ذكرنا فيما سبق من الذين اقتفوا أثره. فمثل هذه القراءة إنما ينبغي لها تمرينٌ فلسفيٌّ على إعادة تأليف المعاني التي تنتظم القول في نظرية التأويل وصناعته، وترتيبها، واستخلاص دلالاتها العامة، حتى يتيسر لنا أن نقدّر إسهامات الرجل حقّ قدرها وأفضالها على الفكر الفلسفي عامّةً، والتأويلي خاصّةً.

أمّا النصوص التي نعتمد عليها في هذا الفصل (ولا تمثل كتاباً إلا في الظاهر فحسب)، فتمثل مختلف المراحل التي عرفها تشكيل المسألة التّأويليّة عند شلايرماخر، كما يشهد على ذلك ترتيبه:

= Schleiermacher, Herméneutique, tr. M. Simon, Labor & Fides, 1987 [=HS]; Herméneutique. Pour une logique du discours individuel, tr. C. Berner, Paris: Cerf, 1989 [=HB]; Hermeneutics and Criticism and other Writings, translated and edited by A. Bowie, Cambridge: Cambridge UP, 1998 [=H&C].

(1) راجع الجدول الزمني الوارد ضمن:

Laks/Neschke, NPH, pp. 46-47; 2º éd., pp. 54-55.

1- الصّيغة الأولية التي ترجع إلى الدّرس الأول حول التأويليّة بكلّية اللّاهوت بهالّه سداسي 1804-1805 على شاكلة مشروع درس في التأويلية المقدسة (Hermeneutica sacra)؛ ثم **المخطط الأول للتأويلية لسنة 1805**، وهو جملة من الملحوظات والشذرات[1].

2- الدرس الثاني بعنوان التأويلية العامة، الذي قُدّم في 1809-1810 في برلين، والذي اتخذ اتجاهاً فلسفيّاً صريحاً، متميزاً نسبيّاً عن الاتجاه اللّاهوتي، وهو يحتوي، فضلاً عن جملةٍ من الشّذرات، على أحد أكمل النّصوص التي فكر شلايرماخر نفسه في نشرها لولا أن ضاع، وحُفظ بفضل نسخة نقلها أحد تلامذته هو أوغست تفستن (A. Twesten) سنة 1811[2].

3- إلى ذلك يُضاف **مختصر الهرمينوطيقا لسنة 1819 مع ملحوظات 1828**[3]، وسائر النصوص والدروس الراجعة إلى هذه الفترة المتأخرة، وقد فُقدت في أصولها، ولم تُحفظ إلا ببعض الملحوظات التي دوّنها طلبته.

4- الملحوظات الراجعة إلى السنوات الأخيرة من حياته (1832-1833)، وهي تنتسب إلى سياق الدرس الأخير: **المبادئ العامة للهرمينوطيقا والنّقد وتطبيقها على العهد الجديد**، وتتّصل بالمختصر، وبالقسم الثاني من المخطّط الأول[4].

---

(1) راجع: HB, pp. 11-31

(2) راجع:

«Friedrich Schleiermachers Allgemeine Hermeneutik von 1809/10, herausgegeben von Wolfgang Virmond», in Internationaler Schleiermacher-Kongress, Berlin 1984, hrsg. K.-V. Selge, Berlin-New York, 1985, pp. 1270-1310; HS, pp. 73-94; HB, pp. 73-110; «General Hermeneutics», in H&C, pp. 227-268.

(3) راجع:

SW I/7, pp. 113-151; «The Hermeneutics: Outline of the 1919 Lectures», New Literary History, Vol. 10, Nº 1 (1978), pp. 1-16 (tr. J. Wojcik & R. Haas); HS, pp. 99-156; HB, pp. 113-151.

(4) راجع: HS, pp. 213-224; HB, pp. 191-199

5- وفي المقام الأخير، نصوصٌ مهمةٌ ذات قيمة تأليفيّة مثل الخطابين اللذين ألقاهما شلايرماخر بأكاديميّة برلين في 13 آب/أغسطس و22 تشرين الأول/أكتوبر 1829: **في مفهوم الهرمينوطيقا، بالرجوع إلى إشارات ف.أ. فولف وإلى متن آست**[1]؛ والخطاب الذي قدمه في المكان نفسه يوم 20 آذار/مارس 1830: **في مفهوم النقد الفيلولوجي وتقسيمه**[2].

1- التأويل، اللغة، الحدس:

إنّ منطلق شلايرماخر منذ 1805، الذي يرسم ملامح مشروعه، ويجعل له وجاهةً فلسفيّةً لا تُضاهى، إنما هو البحث عن تأويليّةٍ عامّةٍ، ذات صلاحيّة كلّية ومعقولية، تفوق الميادين الجزئية التي كانت تنطبق عليها صناعة التأويل، أي البحث عن أساس نظريّ متين لفنّ الفهم من حيث هو جامع للفاعليات التأويلية كلّها. والفهم ليس أمراً تلقائيًّا كذلك الذي يكون عند تبادل أحاديث معتادة؛ بل أمرٌ مشكلٌ لعلّه مرتبطٌ بسوء الفهم، أو بعدمه أصلاً، عند مواجهة تناقض مثلاً، أو كلام لا معنى له. ذلك ما قصدته الشذرات الأولى حين ألمعت إلى أنّ «الفهم مهمّة لامتناهية»، أو أنّه «المهمّة الوحيدة للتأويلية»[3] لكون الأفكار ليست من جنس الموضوعات أو الأشياء،

(1) راجع:

Schleiermacher, «Ueber den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch» (1829), SW III/3, hrsg. L. Jonas, 1835, pp. 344-386; «Sur la notion d'herméneutique, en référence aux indications de F.A. Wolf et au manuel d'Ast», HS, pp. 169-211; HB, pp.155-188.

(2) راجع:

Schleiermacher, «Ueber Begriff und Einteilung der philologischen Kritik», SW III/3, pp. 387-402; «Sur le concept et la division de la critique philologique (1830)», in D. Thouard, CH, pp. 315-328.

(3) راجع: HB, p. 11. في الأصول المعجمية والفلسفية للفهم، وإسهام شلايرماخر:

H.R. Jauss, Wege des Verstehens, München: Wilhelm Fink, 1994, pp. 11-29: R. Hauscheer, «Three Major originators of the Concept of Verstehen: Vico, Herder, and Schleiermacher», in A. O'Hear (ed.), Verstehen and Humane Understanding, Cambridge UP, 1996, pp. 42-72; O.R. Scholz, «Compréhension, =

بل هي «أمرٌ واقعٌ» (factum) لا يحتاج إلى تمييزات جدلية مغلوطة[1]، بل إلى ذات عمليّة هي مصدرها الرئيس. ذلك ما يجعل للتأويلية مقاماً فلسفيّاً أصيلاً، لا يقتصر على ما تقتضيه قراءة الكتاب المقدس، وذلك من أجل تعلقها بعمل الفهم، وبمساقاته الفعلية في اللغة المنطوقة والمكتوبة، وفي جريان الأقاويل البشرية وتداولها، وفي التواصل بين الناس، وتبادل ما هو مشترك بينهم من المعارف؛ لذلك كانت منزلة التأويلية بين طرفين: بين السياق الإيتيقي الذي يرسم صيرورة العقل وتجلياته، ومقام «الجماعة القومية العالمة»[2]، وبين السياق الجدلي الذي يحقق وحدة اللغة والفكر في رتبة عليا، وإنها مع ذلك لمنزلة متحيّرة، لا يكاد صاحبها يقطع بموضعها من النّسق، وبعلاقتها بسائر أجزائه.

ثمة، إذاً، اقترانٌ بين فنّ الفهم وبين صوغ القواعد اللازمة لذلك، من حيث هي أسس قصوى للعملية التأويلية لا شيء وراءها، وهو فنّ من جنس هذه العملية نفسها، ومن جنس مقوّماتها التي هي اللّغة، والفكر. ذلك ما يجعل الفهم بين طرفين هما طرفا التجربة التأويلية برافديها الرومنطيقي والنقدي، تعبر عنهما أقاويل باتت مأثورة، مثل قول شلايرماخر: «ثمة تأويليّة حيث يكون سوء الفهم»، وكذا قوله: «فهم المؤلف كفهمه لنفسه، أو أفضل منه»[3].

على أن هذه المراوحة بين الفهم وسوء الفهم، وبين المؤلف والقارئ، إنما هي ماهية النشاط التأويلي من حيث هو مسار لا حدّ له، واستئناف

= interprétation et herméneutique», in C. Berner & D. Thouard (éds.), Sens et interprétation. Pour une introduction à l'herméneutique, PU du Septentrion, 2008, pp. 67-80.

(1) راجع: HB, p. 13

(2) راجع:

Schleiermacher, Lectures on philosophical Ethics, ed. L.B. Louden, tr. L.A. Huish, Cambridge: Cambridge UP, 2002, pp. 81-87.

(3) راجع: HB, pp. 34, 62, 72, 108, 124, 170

للفهم كلّ مرّة، ومن حيث هو واقع في تردّد دائم بين المفرد والكلي. ذلك أن موضوعه هو المفرد، كما يتجسد في اللغة التي تتعين فعلاً بين أطراف الحديث «شيئاً محدّداً»، وليست مجرد «كلي سيّال» بعبارة إحدى شذرات 1805[1]، في حين أن الفن الذي يوفر القواعد له هو فن عامّ. فالجهد التأويلي، إذاً، هو البحث عن الوساطة، أو الموازنة بين المفرد والكلي، بين الخاص والعام، وذلك إيفاءً بالنذر الأول للفيلسوف أن ينطق عن حقيقة الكينونة الفردية، وأن يبلغ التّعبير عنها، كما تنبّه لذلك ديلتاي، وغادامر، وريكور، وفرانك، وكثيرٌ من قرائه.

إنّ ما نهض له شلايرماخر منذ الشذرات الأولى في 1804-1805 ينبغي إدراكه في السياق الرومنطيقي الباحث عن ضرب من الربط بين اللغة وبين المفرد، أو الخاص، خلافاً للمشاريع الفلسفية الباحثة عن لغة كلية هي في رأيه أقرب إلى الجنون[2]؛ ولذلك فالتأويلية ترتبط باستحداث حركة معاكسة للخطاب المشترك والعام نحو خطاب بإمكانه الاضطلاع بما هو مفرد، ولو أفضى ذلك إلى الغموض، وصعوبة الفهم، فإن اللافهم هو السبيل إلى البحث عن المعنى. ولذا فإن اللغة يُنظر إليها من جهة الذات المتكلمة الفعلية، لا من جهة النظرية العامة والمجردة، الأمر الذي يشهد عليه تواتر الإشارات الدالة على مركزية اللغة منذ بدايات المشروع التأويلي، فاللغة ليست «كليّاً سيّالاً، وإنما يجب أن تثبُت بين الاثنين بوصفها شيئاً محدّداً»[3]. وقال أيضاً: «إن اللغة هي الأمر الوحيد الذي ينبغي افتراضه في التأويلية، وكل ما يمكن العثور عليه، مما تشترك فيه الافتراضات الأخرى الموضوعية والذاتية ينبغي أن يُحصّل انطلاقاً من اللّغة»[4].

(1) HB, p. 15
(2) HB, p. 43
(3) HB, p. 15
(4) HB, p. 21

أما العلامات الدالة على فردية اللغة فهي كثيرة، وهي إنما ترجع، في المقام الأول، إلى ضرورة الربط بين الخطاب وبين صاحبه؛ مما يعطي اللغة بُعداً شخصيّاً، ويجعل معرفة الشّخص شرطاً لفهم خطابه، بما فيه من خصوصيّة التأليف والأسلوب. إلى ذلك يضيف شلايرماخر بعداً جوهريًّا هو الذي يميّز اللغة بالحدس، ويخرج بها عن المنطق المجرّد لبناء المفاهيم، ذلك ما يتبيّن، مثلاً، حين يعرض تمييزه بين التأويل اللساني والتأويل الفني، كما سنبيّنه، فهو يعرّف الضرب الأول كما يلي: «هو فنّ العثور على المعنى المحدّد لخطاب مأخوذ انطلاقاً من اللغة، واستعانةً بها»، أي: «البناء انطلاقاً من جماع القيمة السّابقة للغة، مما هو مشتركٌ بين الكاتب والقارئ، وألّا نبحث عن إمكان التّأويل إلا فيها»[1]. ذلك أنّ بنية اللغة لا ترجع إلى «منطق المفهوم»؛ بل «إن اللغة عينها تقف في تكوينها على الحدس: فكل دائرة لكلمة هي محددة بالحدس»[2]. وهو أمر يعني أن أفضلية المفاهيم لا معنى لها إذا كانت الفلسفة قائمة على حدوس من رتبة عليا بحسب طبيعة اللغة، وماهيتها[3]. تلك هي ميزة التأويل اللساني الذي يقوم على الوحدة بين الطبيعة الفردية للغة، وبين طبيعتها الحدسية.

إنّ مقتضى الحدس، الذي هو من سنخ اللغة عينها، ليس مخالفاً لطبيعة الفهم من حيث ينحو نحو المعقولية، والكلية. ذلك أنّ من طبيعة العمل التأويلي نفسه أن يترقّى من الحدسي المفرد والخاصّ باللغة أو بالخطاب، بالمتكلّم أو بالكاتب، إلى الكلّي أو العامّ؛ ولذلك تتردّد التأويلية بين الطّرفين؛ إذ يمثّل النصّ المكتوب لحظةً نموذجيّةً لفهمه انطلاقاً من مشاركة صاحبه مقاصده، وقراراته الأولى. ظاهرٌ، إذاً، أن اللغة عند شلايرماخر ليست بنية مجردة، بل هي حركة تاريخية، وهي جزءٌ من الذوات والأفراد

---

(1) HB, p. 34

(2) HB, p. 35

(3) HB, p. 37

الذين يستعملونها، ويشكلونها بما لهم من الخصوصية والاختلاف؛ أما فهمها فيكون بحركة معاكسة لتكوينها، أي بما يسميه «إعادة البناء»، بوصفها أساس الفن، أو الصناعة التأويلية من جهتين متكاملتين (ذاتية وموضوعية) كما سيبين في الصياغات والتحليلات اللاحقة.

ضمن هذه الحركة الثنائية، أو المضاعفة، التي تميز التأويلية من جهة الفكر، ومن جهة اللغة، تنفرد هذه الأخيرة بأوضاع ذات فاعلية كبرى في بناء الفهم، وإرسائه بين الذوات، يمكن إرجاعها إلى وضعين اثنين: أمّا الأول فيقضي بأن الخطاب، الذي هو موضوع التأويل، هو في الأصل جزء من جملة اللّغة التي يجري استعمالها عند جماعة بعينها، وجزء من منظوماتها اللسانية القائمة التي تعلو على الأفراد، وهذا الوجه هو الذي يناسب، عند شلايرماخر، الجانب اللساني الذي يكون به تأويل الألفاظ والعبارات بالعودة إلى النظام اللساني القائم، في وقت مّا، وعند جماعة معيّنة؛ في حين يقضي الوضع الثاني بأن اللغة لا تنفصل عن الأفراد، وأنها حالّة في الروح الفردية المبدعة لها، والمعبّرة بوساطتها. ذلك أنه إن عبّر الناس عن الأشياء نفسها بالكلمات ذاتها فإنه سيُصار إلى ردّ كل شيء إلى النحو؛ وهذا الوجه الثاني هو الذي يسمى «تأويلاً فنيّاً»، وهي صفة تعني أنّ المؤوّل ينبغي عليه أن يسعى إلى فهم الروح الشخصية المفردة؛ التي تمكّن المؤلف من إجراء فنه، أو صناعته على النصّ. ولمّا كان هذا الوجه متعلقاً بمقصد النصّ، وبالرّوح التي أنشأته، مال شلايرماخر إلى تسميته تأويلاً نفسيّاً.

أيّاً كان وضع اللغة ودورها؛ فإن الفهم مشروط بها في كلّ الأحوال، والتأويل لا معنى له دونها، فليس ثمّ تأويل قبل الكلام والحديث، وقبل الكتابة: «حتى الطفل لا يُقبل على دلالة الكلمات إلا بالتأويلية»[1] كما يقول. وسواء أُخذت اللغة بوصفها منظومةً تواصليّةً قائمةً عند جماعة تاريخيّة بعينها، أو من حيث هي أثر، ونصّ، وخطابٌ، فهي، في كلّ الأحوال، دالة

(1) HB, p. 24

على كيان حيّ، أو هي بعبارته «شيء حيّ»[1]، لا فكرة مجردة وكلية تستوعب جميع اللغات الفعلية، كالتي حلم بها لايبنتس[2]. إنه الموقف الذي استقر عليه، منذ وقت مبكر، حين اعتبر منذ 1805 أنّ مثل هذا المشروع، الذي يجعل اللغة على شاكلة حساب رياضي، خاطئ تماماً؛ لكونه يهمل الماهية الحدسية للغة، وهي واحدة من دعائم المشروع التأويلي كما تقدمه، مثلاً، **التأويليّة العامّة** (1809-1810)[3]. فالانتماء إنما يكون إلى لغةٍ بعينها، والحديث بلسان الجماعة التي تنطق به، وإن كانت اللغات القومية تنحو نحو أفق كلي، فإنّ الكلي أيضاً منطبعٌ باللغة، متجوهرٌ بها، كما جاء ذلك في محاضرة **في مختلف مناهج الترجمة** (1813):

«ذلك أنه حتى الكلي بإطلاق، وإن كان خارجاً عن مجال الخصوصية، يتضح ويصطبغ باللغة. إن حكمة كل فرد ينبغي أن تتجلى في نظام اللغة هذا، فكلّ واحد ينهل ممّا هو موجودٌ من قبلُ، وكلّ واحدٍ يعين على إيضاح ما هو في الأصل متشكّل سلفاً دون أن يوجد من قبلُ، كذلك فقط تبدو حكمة الفرد حيّة، ويمكن لها أن تحكم وجوده بالفعل الذي شأنه أن يستجمعه في هذه اللغة»[4].

---

(1) HB, p. 43

(2) راجع، بخصوص مشروع لغة فلسفية كلية كما تصوره لايبنتس:
Schleiermacher, «Über Leibniz unausgeführt gebliebenen Gedanken einer allgemeinen philosophischen Sprache (1831)», in Reden und Abhandlunge, SW III/3, pp. 138-149; «Sur l'idée leibnizienne, encore inaccomplie, d'une langue philosophique universelle», in Des différentes méthodes du traduire et autre texte, tr. A. Berman & C. Berner, Paris: Seuil, 1999 (coll. "Points"), pp. 95-113.

(3) «إن اللغة نفسها هي حدس (Anschauung). أما خصوصية الاستعمال اللغوي، فلا يمكن لها أن تقوم إلا على أساس حدس شخصي باللغة». (HB: p. 107). راجع:
H.G. Gadamer, «Das problem der Sprache bei Schleiermacher (1968)», GW 4, pp. 361-373; P. Ricœur, «Schleiermacher's Hermeneutics»; M. Frank, «The Text and its Style. Schleiermacher's Hermeneutic Theory of Language», in Boundary 2, Vol. 11, Nº 3 (1983), pp. 11-28.

(4) راجع:
= Schleiermacher, «Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens», SW III/

إن التأويل بوصفه فناً للفهم (Kunst der Auslegung) لا ينفصل عن اللغة التي هي شرطٌ متقدّمٌ على سائر الشروط، والتي هي كذلك في اتصال جدلي حيّ بالذات المتكلمة التي تخضع للغة السّابقة عليها، والمتشكّلة قبلها، والتي تفعل فيها بما لها من حكمة حيّة، ومن عبقريّة تنفرد بها عن غيرها؛ بل إن الفلسفة نفسها هي إنشاءٌ خلّاقٌ للغة، ليس لها أن ترضى بالاصطلاحات القائمة والمعتادة. لمثل ذلك عُدَّت فلسفة شلايرماخر ذات حضور وسبق في الأفق الفلسفي المعاصر، من جهة أخذها بمنوال اللغة كمنوال تعديلي للبنية التأملية للفكر، وكمنوال جدلي لا ينفصل عن مساقات التأويل، وبنياته الرئيسة[1].

2- التأويل اللساني والتأويل الفني:

من البيّن أن الفهم التلقائي، أو المباشر، لا يقتضي جهداً تأويليًّا، كما أنّ النظريّة التأويليّة نفسها قد تكون أمراً زائداً عن الحاجة مادمنا نتعاطى التأويل

= 2, pp. 207-245; «Sur les différentes méthodes du traduire», in Bermann & Berner, p. 85.

(1) بخصوص أهمية المنوال اللغوي، ولا سيما من خلال العلاقة بين التأويلية والجدلية، وكذلك من خلال أثر شلايرماخر في الدراسات الأدبية، وفي فلسفة اللغة المعاصرة. راجع:

M. Frank, Das individuelle Allgemeine; Id. «L'herméneutique de Schleiermacher: Relecture autour du débat herméneutique-structuralisme», Revue Internationale de Philosophie, nº 151 (1984), pp. 348-372; A. Bowie, From Romanticism to critical Theory: The Philosophy of german literary Theory, London & New York: Routledge, 1997, pp. 104-137; Id., «The Meaning of the Hermeneutic Tradition in Philosophy», in A. O'Hear (ed.), Verstehen and Human Understanding, pp. 121-144.

أما عن محاولة مانفرد فرانك للجمع بين ميراث فلسفة الذات الألمانية والميراث البنيوي الجديد (الفرنسي)، فيمكن أن يطالع القارئ:

L. Fontaine-De Visscher, «Le rôle du sujet dans l'interprétation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec Manfred Frank», Revue philosophique de Louvain, Nº 84 (1991), pp. 606-634; C. Berner, La philosophie de Schleiermacher, pp. 31-35.

منذ الطّفولة، ذلك أن المطلوب من صياغة قواعد النظرية التأويلية ليس مساوقاً لمثل هذه الأوضاع العفوية التي تكون فيها اللغة مفهومةً بلا عناء، وإنما هو متصل رأساً بعدم الفهم، أو بصعوبته. ذلك ما يرد في فاتحة **التأويلية العامة (1809-1810)**، حين كتب شلايرماخر: «إن التأويلية تقوم على واقعة (Factum) عدم فهم الخطاب»[1]، والذي يختلف عن الخطأ الذي من مرتبة دنيا. فعدم الفهم (Unverständnis) يختلف عن الخطأ في الفهم، وعن الفهم التام الذي هو مطلب أقصى للتأويل، أو غايته الأخيرة[2]، حيث يكون التطابق بين الفكر الفردي وبين ماهية الفكر عامة، وحيث يحدث التواصل مع الغير، وتأتلف الجماعة على أساس الاشتراك في اللغة.

ليس الفهم أمراً عفويّاً؛ بل هو حاصل قصد وإرادة تطلب الفهم، وجودة الفهم إلى حد الفهم التام؛ الذي يكون بلوغه بقواعد معلومة، ودُربة صناعية، ومنهج دقيق، ذلك أن عدم الفهم ليس مجرد معطى موجود ونهائي، وإلا استحال الفهم نهائيًّا، بل هو «واقعةٌ» كما في جملة شلايرماخر المذكورة - بالمعنى الذي تدل عليه عبارة (Factum)، وهو اصطلاح لعله استفاده من معنى «واقعة العقل» (Faktum der Vernunft) لدى كانط[3]، والذي يميز بينه وبين مصطلح (Datum)؛ أي: ما هو مجرد معطى. فالأمر هو واقعٌ حاصلٌ، أو ناشئٌ، يتعين الاستعداد له، ولذلك كان العمل التأويلي قائماً على هذا الواقع الأولي، مستعدًّا له بإعادة البناء والتأليف، من أجل أنّ الفهم غير مباشر في التأويلية، وأنّ التأويلية نفسها جهدٌ، وعملٌ دؤوبٌ، وسعيٌ إلى النظرية، أي: للارتفاع بما هو مألوفٌ ومعتادٌ إلى مرتبة عامّة وعلميّة: «ليس ثَمّ فهمٌ ملائمٌ دون تدرّج لبحث معمّق»[4].

(1) راجع: HB: p. 73.

(2) HB, p. 75

(3) راجع: كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة ناجي العونلي، دار جداول، بيروت، 2011، ص. 127؛ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Ak V, p.31

(4) راجع: HB: p. 77.

لقد أدرك شلايرماخر، منذ الصيغ الأولى لمشروعه التأويلي، أنّ ثنائيّةً أساسيةً تميز عمل الفهم من حيث هو بين خطاب ينقل محتوى موضوعيًّا للفكر، وبين معرفة تنقلها لغة بعينها، بين بنية اللغة وبين خصوصية الأفراد، بين العناصر وبين التأليفات الممكنة بينها؛ فلذلك كانت التأويلية منذ 1805 موزعة بين مهمتين متلازمتين: «فهمٌ داخل اللغة، وفهمٌ داخل الذي يتكلم»[1]؛ أي: بين تأويلين، أو وجهين للتأويل: وجه لسانيّ، ووجه فنيّ.

أمّا التأويل اللساني[2]، فهو متقدم في نظام العرض دوماً لكونه ينبني على أسبقية اللغة بوصفها الافتراض الرئيس للتأويلية. ففي **المخطط الأول لسنة 1805** اعتبر شلايرماخر أن التأويل اللساني «هو فن العثور على المعنى المحدد لخطاب مأخوذ انطلاقاً من اللّغة، واستعانةً بها»[3]. فاللغة تشغل فضاءً سابقاً ومشتركاً بين المؤلف والقارئ، وهي شرط ضروري لكونها «منقسمة بحسب الزمان، وبحسب المكان»، ولذلك فإن انضباط الخطاب شفهيًّا كان أم مكتوباً بحسب قواعد النحو، إنما هو شرط فهمه وتأويله، وهو شرط إمكان التواصل بين صاحبه أو مؤلفه، وبين المستمع إليه أو قارئه. إن لهذا الوجه من التأويل صبغة موضوعية من أجل أنه يقف على موضوع محدد ولو أن معنى اللغة الذي يفترضه لا يطابق منطق المفهوم، وإنما يجد جذوره في الحدس؛ وهو ما يفسر، في تقدير شلايرماخر، «انفراد اللغات» وتميّزها نظراً للاختلاف الشديد بين المنطلقات التي تقوم عليها الحدوس خلافاً للمفاهيم التي يستوعب بعضها بعضاً[4].

ولما كان «التأويل الفني»[5] بمنزلة النظير «للتأويل اللساني» لا ينفصل

---

(1) HB, p. 33

(2) بخصوص التأويل اللساني (grammatische Auslegung)، راجع:
HB, pp. 34-49, 78-97, 127-147, 193-194.

(3) HB, p. 34

(4) HB, p. 35-36

(5) بخصوص التأويل الفني أو النفسي (technische/psychologische Auslegung)، راجع: =

عنه، كان قائماً على علاقة بالخطاب، غير راجعة إلى الهيئة الصورية للغة، وإنما إلى الذات المتكلمة الفعليّة من حيث هي ذات شخصية مفردة؛ ولذلك فهو يفترض التأويل اللساني، أي إتقان اللغة، وكيفيات التأليف بين أجزائها. يتصف هذا التأويل بكونه ذاتيًّا خلافاً للتأويل الأول الموضوعيّ النزعة؛ وهو يحافظ كذلك على الماهية الحدسيّة للغة التي يقوم عليها تكوين الخطاب، ولا سيما من جهة خصوصية العناصر التأليفية التي تميزه، مثل الأسلوب الذي لا يحيط به أيّ مفهوم[1].

إن الأمر يتعلق إذاً بالجانب الشخصي الذي ينفرد به المؤلف عن غيره، ويتميز به خطابه والفعل أو «القرار الأصلي» الذي دفع به إلى قول ما قال، وإلى التفكير على نحو محدد، وهو ما يجعل مهمة التأويل عملية إعادة بناء لا نهائية حتى نبلغ «فهم المؤلف أكثر من فهمه لنفسه»، وهي الصيغة التي كان كانط من أول القائلين بها، واستفادها شلايرماخر من شليغل[2].

= HB, pp. 49-59, 97-109, 148-151, 197-199.

(1) HB, pp. 53-57, 149

(2) هذه الصيغة هي لازمةٌ (Leitmotiv) عابرة لتأويلية شلايرماخر. راجع مقالة شليغل في مجلة أثينيوم (Athenäum) المجلد الأول، 1798، ص. 229؛ انظر كذلك: HB: p. 72. وأما مصدرها الكانطي، فيرجع إلى مقطع من الجدلية الترنسندنتالية في نقد العقل المحض: «ولا أريد أن أنساق إلى أي بحث أدبي كي أعين المعنى الذي كان يعطيه الفيلسوف العظيم [= أفلاطون] لتعبيره؛ بل أكتفي بملاحظة أنه ليس من الغريب أن نتوصل، إما في الحوار العادي وإما في الكتب، بمقارنة الأفكار التي يصدرها مؤلف على موضوعه، إلى فهمه أفضل مما فهم هو نفسه؛ لأنه لم يعيّن بشكل وافٍ مفهومه، ولأنه انساق بذلك إلى الكلام، وحتى إلى التفكير ضد مقصده الخاص». ت.ع. موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، 1990، ص. 194 (بتصرف طفيف). وقد نبه بولنو، منذ الأربعينيات، على وجود هذه الصيغة عند فيشته، فضلاً عن كانط؛ كما نبه غادامر على أن أصولها البعيدة ترجع إلى مارتن لوثر:

I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Ak IV, p. 200 (A 314/B 370): «...ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand»; Dilthey, GS V, p. 335; ME I, =

لا شكّ في أن هذين الوجهين للعمل التأويلي يتكاملان من حيث يفضي كلاهما إلى ضرب من التطابق بين اللغة والفكر، أو بين القارئ والكاتب، لتحصيل فهم أحسن وأجود[1]؛ ولذلك أيضاً، كان الوجه اللساني أقرب إلى الجدلية، كما يحدد مفهومها شلايرماخر من جهة المطابقة بين اللغة والفكر.

إنّ النحو، والتأويلية، والجدلية هي حدود متلازمة لترتيب العلاقات بين اللغة، والمعنى، وبناء الخطاب والقول على قواعد مفهومة؛ ذلك أن النحو يتوسّط الجدلية والتأويلية من حيث هو بنية خاصة بلغة مّا في سياق تاريخي بعينه، وهو ما يضفي بُعداً نسبيّاً على الجدلية التي تنشغل باستقامة الفكر والقول وتطابقهما، الأمر الذي نبه عليه **مختصر 1819**، حين أكّد، أولاً، على الوجاهة الفلسفية للتأويلية: «حيث إنّ فنّ الحديث وفنّ الفهم متناظران، وحيث لا يكون القولُ شيئاً غير الوجه الخارجي للفكر، فإنّ التأويلية تتعلق بفنّ الفكر؛ ولذلك هي فلسفيّة»[2]؛ ثمّ على علاقتها بالجدليّة: «إنّ الحديث هو توسّطٌ من أجل جمع بالفكر، وهذا ما يفسّر كون البلاغة والتّأويلية يتساوقان، ويقيمان نفس العلاقة المشتركة بالجدليّة»[3].

= p. 337; Logik und System der philosophischen Wissenschaften, GS XX, hrsg. H.U. Lessing & F. Rodi, 1990, p. 109; SW IV, p. 232; Gadamer, GW I, pp. 195-197; VM, p. 213 sq.; C. Berner, La philosophie de Schleiermacher, pp. 77-80, 89 sq.; Id., Au détour du sens, p. 123 sq.; Id., «'Mieux comprendre' autrement. Remarques sur une proposition téméraire», in L. Couloubaritsis & A. Mazzù (éds.), Horizons de l'herméneutique, pp. 215-236.

هذا الاتجاه الرومنطيقي، بتنوع مصادره، يمكن اعتباره نقيضاً للاتجاه الذي ساد عصر النهضة، والذي يرى أنّ «المؤلف هو أحسن مؤول لنفسه»، وهو تنويع على موقف رُشديّ شهير من قراء أرسطو. راجع:

L. Bianchi, «'Interpréter Aristote par Aristote'. Parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance», Methodos, N° 2 (2002), pp. 267-288.

(1) راجع: HB, pp. 196-197. انظر، كذلك:

R.L. Corliss, «Schleiermacher's Hermeneutics and Its Critics», Religious Studies, Vol. 29, N° 3 (1993), pp. 363-379.

(2) راجع: HB, p.114.

(3) المرجع المذكور. بخصوص التعلق بين هذه الفنون، راجع: =

3- الدّور التأويلي:

إن جملة تحليلات شلايرماخر، وملحوظاته، حول نظرية عامة في التأويل ذات صلاحية كلية، تشتمل على التأويلات الجزئية، وتوفر المبادئ للتطبيق، وخاصة على الكتاب المقدّس، تفضي في نهاية المطاف إلى صيغة نسقية عليا تستجمع العناصر السابقة كافة، كما عرضت ذلك خطاباته المتأخرة في أكاديمية برلين سنة 1829؛ إذ تبلغ مراتب العملية التأويلية ختامها فيما بات يُعرف باسم «الدور التأويلي»، الذي استفاده شلايرماخر من آست، ومعناه أن فهم الكلّ يقتضي فهم الجزء والعكس بالعكس[1]؛ وهي الصيغة التأويلية القصوى لضبط العلاقة بين الجزئي والكلي، أو بين المفرد والعام. يحدد شلايرماخر مختلف درجات هذا الدور بحسب هيمنة الوجه اللساني للتأويل من خلال العلاقة بين الكلمة والقضية، وبين القضية والخطاب، ثم بين الخطاب والأثر، وأخيراً بين الأثر وبين المجال الأدبي الذي ينتمي إليه؛ كذلك الأمر بحسب هيمنة الوجه الفني بين الأثر وحياة الكاتب، وبين حياة الكاتب والسياق العام لعصره؛ وهذه الأطراف كلّها مشروطٌ بعضها ببعض، ولا يمكن لأحدها أن يقوم دون الآخر. غير أنها تجتمع لخدمة الغرض الرئيس للتأويلية - تحصيل المعنى الحقّ للخطاب، وإدراك المعرفة التي يتضمّنها.

= A. Bowie, H&C: Introduction, XIX-XXVI; Id., «The philosophical significance of Schleiermacher's Hermeneutics», in The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, pp. 73-90; M. Potepa, «Herméneutique, dialectique et grammaire chez Schleiermacher», in Comprendre et interpréter, pp. 101-125; A. Arndt, «Das Verhältnis von Hermeneutik und Dialektik im Denken Schleiermachers», in H. Fischer et al., Schleiermacher-Archiv, Bd. 22: Christentum-Staat-Kultur, hrsg. A. Arndt, U. Barth & W. Gräb, Berlin-New York: W. de Gruyter, 2008, pp. 637-549; Id., Friedrich Schleiermacher als Philosoph, Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2013, pp. 299-325.

(1) راجع: HB, pp. 173-181. انظر، كذلك، 75 من كتاب آست المذكور سلفاً:
F. Ast, Grundlinien..., pp. 178-181; «Eléments de grammaire...», CH, pp. 296-297.

ذلك أنّ غرض التأويليّة، في نهاية المطاف، ليس الحقيقة، أيًّا كان منهجها، أو تعريفها، بل معنى القول والخطاب؛ ولذلك كانت المقاربات مختلفة لبلوغ المعنى. يميز شلايرماخر في مواضع كثيرة بين منهجين أساسيين: المنهج المقارن (Komparative Verfahren) والمنهج الشهودي (divinatorische Methode)، وذلك منذ **مخطط** 1805 بقوله: «ثمة سبيلان سبيل الحدس المباشر وسبيل المقارنة بشيء آخر. كلاهما لا يقوم بنفسه، فالحدس المباشر لا يمكن تبليغه، وأما المقارنة فليس بوسعها أن تبلغ الفردانية الأصلية»[1]. وكذلك الأمر في **مختصر 1819**[2]، وفي محاضرة 1829 الأولى لدى مناقشة موقف فولف[3].

إنّ المنهج الشهودي أقرب إلى المقاربة الحدسية، لكونه يتكهن أو يتنبّأ، في حين أن منهج المقارنة ينتقل من الجزئي إلى الكلّي، ولذلك كان التأويل اللساني أقرب إلى استعمال المقارنة، وكان التأويل الفني أو النفسي يعتمد الحدس التكهني لاستطلاع قصد المؤلف وتحصيله.

ولعلّه من البيّن أنّ السّبيلين يتكاملان، أو يتطابقان في نهاية المطاف لتحقيق الفهم الأمثل، أو الاقتراب منه، أي: لبلوغ المعنى الموجب للتأويلية بوصفها جمعاً بين المطلبين لدى تعريف مهمتها الأخص: «إعادة بناء الخطاب المعطى بنحو تاريخي وشهودي في الوقت نفسه، موضوعي وذاتي»[4]. هذه التشكيلة المتكاملة الأركان تفترض أن بنيةً رباعيّةً تتحكّم بالعمل التأويلي، أي بالفهم في كلّ وضع من أوضاعه الممكنة، حيث تأتلف هذه الأركان، وينعكس بعضها على بعض لتيسير الفهم، وبلوغ أكمل درجاته.

(1) HB, p. 56

(2) HB, p. 150

(3) HB, p. 153 sq.

(4) HB, p. 123

حين تنغلق دورة الفهم، وتجتمع أطرافها، يُخيّل للمرء أنه قد بلغ القصد، وانحلّ سوء الفهم أو عدمه، وأنّه رُدّ إلى حقيقة الخطاب، ومعنى الحديث، وكأنّه قد حصّل الحقيقة، وفصل المقال، وتجاوز النّزاع. أليس ذلك هو غرض التّأويل في نهاية المطاف؛ غرضٌ هو الجمع بين مناهجه والسّبل المفضية إليه وبين مطالبه وأغراضه، أم أنّ الأمر غير ذلك؟

إنّ قارئ شلايرماخر ليس له أن يطمئنّ إلى مثل هذا التّمام الذي يزيّن الرّكون إلى المعنى والفهم باكتمال الدائرة التأويلية، وكأنّنا ينبغي أن نحسن الدخول إليها، لا الخروج منها، كما قال هايدغر بإشارة بارعة؛ ذلك أنّ التأويل إنشاءٌ متواصلٌ للمعنى، وجهدٌ للفهم لا يكاد يقف عند حدّ، أو لعله استئناف، وإعادة لعين المقام، أي لحال الطفولة، كما قال في نهاية الخطاب الأول: «إنّ هذه البدايات ليست شيئاً إلّا حين يبتدئ الأطفال في فهم ما يُقال»[1].

أليس العملُ التأويلي نابعاً من هذا الجهد العفوي الذي في تلعثمات أطفال لا يمتلكون اللغة، ولكنهم لا ينفكون عنها بحثاً، ولا يمتلكون فكراً، وإنما يتدرّجون في ذلك ارتياضاً على المقارنة، وعلى الاستطلاع والحدس، أي: على اكتساب تأويلية عفوية عبر الإحساس بالغير، واستشعار الأفكار، هي البدءُ الأصليّ لكلّ تأويليّةٍ ممكنةٍ إن كان لها من بدءٍ:

«إنّ هذا النشاط الأول في ميدان الفكر والمعرفة يظهر لي دوماً باعثاً على الاندهاش؛ بحيث يبدو لي أننا لا نضحك مما يرتكبه الأطفال من تطبيقات خاطئة للعناصر اللغوية الحاصلة، والذي لا يجاوز حدّ الإفراط المنطقيّ، إلّا سُلواناً لأنفسنا، وثأراً من هذا الفيض من عنفوان لا سلطان لنا عليه»[2].



(1) HB, p. 171

(2) HB, p. 172

الباب الثاني

تأويليّة العالم التاريخي
ديلتاي

«إنّ الفلاسفة من غير المتنافسين، إنما هم مرتبطون في العادة برباط التّشاعر، لا برباط التّفلسف جمعاً».

ف. شليغل (1801)

توطئة

«لانكاد نبالغ إن قلنا إن كلّ ما جرى إلى يومنا هذا ليس غير ملحوظات أضيفت إلى عمل ديلتاي».

شنادلباخ (الفلسفة في ألمانيا 1831-1933).

إنّ فكر فلهلم ديلتاي (1833- 1911) وفلسفته شهادةٌ على تجربة فتحت عالماً جديداً، نظرت إلى الماضي وتطلعت إلى المستقبل، تأمّلت الحاضر واستخلصت منه ممكنات الفكر وحدوده. وهو على شهرته، وغزارة إنتاجه، وأهميته لا يزال من بين المعاصرين بحاجة عندنا إلى ضروب الاهتمام كلها[1]، كما هو الحال مع أصحاب الفلسفات الكبرى التي استقرّ أمرها، وذاع صيتها؛ إلى قراءة متأملة لنصوصه على ما هي عليه من الكثافة، والتنوع، والثراء، وإن كان الجزء الأعظم منها لا يزال في لغته الأصلية، ولم ينقل غير جزء يسير إلى اللغات العالمية المعروفة منذ بادر تلامذته ورفاقه إلى

(1) بقي ديلتاي غير حاضر في النص العربي المعاصر، وقد حجبته فلسفات، وعقائد، وإيديولوجيات، ولا يشار إليه في كتابات المؤرخين، وعلماء الإنسانيات إلا قليلاً، من خلال مواضع مشتركة ومشهورات. أما الضرب في متونه الفلسفية، فلا يزال من انتظارات المستقبل. راجع بخصوص بعض التقديمات فيما ندر وكتب عنه بالعربية:
أحمد، محمود سيد، دلتاي وفلسفة الحياة، التنوير، بيروت، ط2، 2005.
مصطفى، عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا من أفلاطون إلى جادامر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص ص. 114-155.

نشر **أعماله الكاملة** في عشرينيات القرن الماضي؛ وإلى تقدير يستحقه، كشأن كبار الفلاسفة، وقد اتخذوا منازل عليا في عصرهم، وأبصروا بحركة الزمان تدور على العصور كلها فتجمعها كأنها لحظة واحدة؛ وإلى جهد للاستئناف، ومعاودة التفكير من حيث فكر هو بنفسه في البشرية بأسرها، وكأنه يفكر في الشأن الذي يخصنا، أو في حاضرنا نحن. إنه ليس كديلتاي من فيلسوف راهن حيّ معاصر لنا بوجوه المعاصرة جميعها، فيلسوف تدبّر معانيها، واجتهد في رفعها إلى الفكر والوعي، وفي التعبير عنها؛ ولعله يكفيه آخر الأمر أنه ما من شيء في الفلسفة المعاصرة جرى، إلى حد الآن، إلّا وهو مجرد حواش وملحوظات على أثره[1]؛ أو أن طائفة المتفلسفة من أبناء القرن العشرين إن هي إلا «أمة ديلتاي» كما شهد بذلك أوسكار بيكر في حضرة هوسرل، وهايدغر[2].

إنّ ما احتله هذا الفيلسوف من مقام مرموق في تراث القرن التاسع عشر بين نظرائه من العلماء والفلاسفة، وما سيمثله بالنسبة إلى القرن العشرين، دليلٌ على استحقاق خاص في زمن عرف من فوضى الأفكار والمذاهب ما يفوق الوصف، فهو وإن كان محوراً من محاور الخارطة الفلسفية للقرن الذي شغل الجزء الأعظم من حياته، من جهة تعبيره عن روح هذا القرن، ولاسيما الروح الوضعية والتاريخية، فإنّه سيشكل -وقد شغل العقد الأول من القرن الماضي- أحد أسباب هذا القرن، من حيث ما أتاحه للفكر، وما مكّن له من القضايا والمشكلات، وما فتح من الآفاق[3].

(1) وهو رأي أحد مؤرخي الفلسفة الألمانية المعاصرة:

H. Schnädelbach, Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 154; L. Brogowski, Dilthey. Conscience et histoire, Paris: PUF, 1997, p. 9, n. 2.

(2) نقل ذلك تلميذ هوسرل، رومان إنغاردن:

R. Ingarden, «Qu'y-a-t-il de nouveau dans la Krisis de Husserl», in La controverse idéalisme-réalisme, tr. P. Limido-Heulot, Paris: Vrin, 2001, p. 223, n. 1.

(3) انظر بخصوص مكانة ديلتاي، وأهميته، الفصل الأول من كتاب:

=

لقد أسهم ديلتاي في قسط وافر من ممكنات الفكر، جدلاً ومناظرة، مع الإرث الفلسفي الحديث (والكانطي خاصة) وإنشاءً لمجال علمي ومعرفي مخصوص هو علوم الروح أو علوم الإنسان، ودفعاً للتقليد التأويلي إلى مداه الأقصى بالنص الشهير الذي نشره سنة 1900 حول **نشأة الهرمينوطيقا** بياناً فلسفياً وتاريخياً مشهوداً، فضلاً عن التقائه الأخير بالفينومينولوجيا، واستفادته من كشوفاتها، وقد كان من أوائل المعترفين بها، وبأثرها التأسيسي: **البحوث المنطقية** المنشور في السّنة نفسها (1900- 1901) وأول المشتغلين عليه. في كلّ فلسفة، وفي كل مناظرة فلسفية، أو منازعة بين المفكرين ثمة ظل لديلتاي، وأثرٌ له، كأنه يرقُبهم يختصمون في شأنه، أو يتنازعون الانتماء إليه، والاختلاف عنه.

ولعلنا لا نبالغ في مثل هذا الوصف الذي يعبّر عنه بعض المعاصرين من الفلاسفة، وخاصة في المجال الأصلي الذي نشأ فيه فكر ديلتاي، أي: السياق الألماني. فقد بقي اسمه يتردّد مرةً في أوساط الدراسات التأويلية من جهة انخراطه المباشر في كتابة تاريخها، وكتابة سيرة مؤسّسها حسب رأيه -شلايرماخر، مثاله الروحي والفلسفي الأكبر- وانخرط بذلك في هذا التاريخ، وأصبح جزءاً منه مسؤولاً عن الإرث التأويلي، وإن تجاوز النطاق الذي رسمه مؤسسه أصلاً، دون أن ننسى أنه تلميذٌ مباشرٌ لأساتذة مثل: بوك، وترندلنبرغ؛ ومرةً في سياق منهجي ومعرفي يتمثل فيما أقدم عليه من اعتناء بإشكالية علوم الروح، أو الإنسان، والتفكير في نمط المعقولية الذي يخصها، من حيث لا يمكن أن يقاس بنمط معقولية علوم الطبيعة، ومنهجها. لقد أصبح ديلتاي بذلك من القائلين الأوائل بضرورة التفرقة بين الفهم والتفسير، بين ما يتصل بالإنسان وما يتصل بالطبيعة، وهو أمرٌ بالغ التأثير في محاولات بعض اللاحقين من أمثال: هايدغر، وغادامر، وهابرماس، وآبل، وريكور.

= H.P. Rickman, Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies, Berkeley-Los Angeles-London: University of california Press, 1979, pp. 1-11

أما عند المتقدمين من الجيل الأول، فقد انتبه الباحثون إلى أهمية أعمال الفيلسوف بفضل الأبحاث المبكرة لأحد تلامذته هو غيورغ ميش، وخاصة كتابه: **فلسفة الحياة والفينومينولوجيا**؛ الذي رسم فيه موقع ديلتاي بإزاء هوسرل، وهايدغر، وميزه عنهما، فضلاً عن النصّ الشّهير الذي قدّم به للمجلد الخامس من أعماله، والذي بقي مرجعاً عند الباحثين والفلاسفة لوقت طويل، وإسهامه في توثيق حياة الفيلسوف[1].

إضافةً إلى أعمال سائر تلاميذه مثل: شبرانغر، وغروتويزن، ونوهل؛ والمهتمين الأوائل به مثل: ماكس شيلر، ورومان إنغاردن، ولاندغريبه، ومانكه، وهم من تلامذة هوسرل، وبعضهم من مساعديه؛ وقد بلغ الاعتراف بفكر ديلتاي أوجه حين نشر بولنو سنة 1936 عمله الشهير: **ديلتاي: مدخلٌ إلى فلسفته**؛ وقبله بقليل أسهم ريمون آرون في التعريف بالفيلسوف للقارئ الفرنسي خاصة؛ وكذلك فعل هودغس في المجال الأنغلوسكسوني؛ وخوزيه أورتيغا إي غاسيت في المجال الناطق بالإسبانية، وقد رأى فيه أعظم فيلسوف في النصف الثاني من القرن التاسع عشر[2]؛ ليأتي بعد ذلك غادامر، وقد جعل له منزلة مهمة في مشروعه الفلسفي الذي أعلن عنه كتابه الكبير **الحقيقة والمنهج** (1960)، وفي مواضع كثيرة أخرى انطلاقاً من قراءة

---

(1) راجع العمل الذي اشتهر به ميش (وهو صهر الفيلسوف) أحد أعلام مدرسة ديلتاي:

G. Misch, Vorbericht des Herausgebers, in GS VII, pp. VII-CXVIII; Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn: 1930; Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys (1931), Gerhard Schulte-Bulmke, 1947.

(2) راجع تباعاً:

O.F. Bollnow, Dilthey. Einführung in seine Philosophie, leipzig: Teubner, 1936, W. Kohlhammer, 1967; R. Aron, La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire: Dilthey-Rickert-Simmel-Weber, (1935), Paris: Seuil, 1970; H.A. Hodges, The Philosophy of Wilhelm Dilthey, Routeledge & Kegan Paul, 1952; J. Ortega Y Gasset, Kant-Hegel-Dilthey, Revista de Occidente, ^{2}1961; «Ortega Y Gasset über Dilthey: Die beiden haupttexte» (tr. G. Gehardt), Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 9 (1994-95).

هايدغرية لإشكالية التاريخ وللتاريخية الأساسية للمشكل التأويلي[1]. ففي مختلف هذه القراءات يبقى دور هايدغر محوريّاً؛ إذ يرجع إليه الفضل في التنبيه على ما ينبغي لهذا الرجل من المقام، والمنزلة. فقد بادر منذ بداية العشرينيات بتخصيص بعض الأجزاء من دروسه له مثل درس **فينومينولوجيا الحدس والعبارة** (1920)، أو بتقديم محاضرات حوله مثل: **محاضرات كاسيل** (1925)[2]؛ فضلاً عن مراجعة مراسلاته مع الكونت يورك؛ التي نجد صدى لها في الباب الأخير من **الوجود والزّمان**[3].

وقد صرف هايدغر في فترة إعداد هذا الكتاب همّاً كبيراً للنّظر في المكاسب الفلسفيّة التي تغنمها الفلسفة من ميراثه الفكري، ولا سيما من جهة استعادة إشكاليته في الوجود التاريخي، وفي حدثية العالم المعيش كأساس لأنطولوجيا فينومينولوجية جذرية، بإمكانها مساءلة نمط وجود التاريخية الأصلية للحياة البشرية، واستظهاره، وتأويله؛ ولقد بدا له أن فلسفته؛ يقصدُ التحليلية الوجودية التي هي أولى مهماتها، «... قد عزمت على أن تكون في خدمة العمل الذي أنجزه ديلتاي»[4].

لقد أسهم هؤلاء القراء، كلٌّ من موقعه، ومن وجهة نظره، في إثارة الانتباه إلى عمل ديلتاي، ولكنّ مناظراته مع معاصريه تبقى سابقة في تحديد موقعه،

(1) من النصوص التي خصصها غادامر لديلتاي ولمدرسته:

H.-G. Gadamer, Le problème de la conscience historique, Paris: Seuil, 1996, pp. 35-48; GW I, p. 222 sq.; VM, p. 238 sq.; GW 4: Neuere Philosophie II :Probleme-Gestalten, 1987, pp. 406-447; GW 10, pp. 185-205.

(2) انظر خاصة النص المعروف بمخطوط بيكر ضمن الدرس المذكور:

M. Heidegger, Phänomenologie der Anschauung und der intuition, GA 59, 1993, pp. 149-174; Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, tr. G. Fagniez, Paris: Gallimard, 2014; Les Conférences de Cassel (1925), tr. J.C. Gens, Paris: Vrin, 2002.

(3) راجع: Sein und Zeit, pp. 397-404. الكينونة والزمان، ص. 680-688.

(4) المرجع المذكور، ص. 404؛ الترجمة العربية، ص. 688.

وتمتين فكره؛ لكونه طرفاً فعليّاً فيها، بإمكانه أن يدافع عن نفسه لا مجرد نص مقروء في غياب صاحبه، يمكن أن يُفعَل به أيّ شيء، وتُصرَف معانيه في كلّ اتجاه. ذلك ما نتبينه مثلاً في خلافه مع هاينريش ريكارت؛ الذي هاجم مقالته في الاستدلال على وجود العالم الخارجي ضمن كتابه (وهو في الأصل رسالة تأهيله) **موضوع المعرفة** (1892)[1]؛ وفيما تعرض له من نقد من جانب أستاذ ريكارت، فيندلباند، وهو أحد أعمدة الكانطية المحدثة في ذلك الزمان، والذي هاجم مشروع ديلتاي في مقالة له عنوانها: **منهج نقدي أم منهج تكويني؟** (1884) اضطرته للردّ عليها[2]؛ والخصومة الشهيرة التي أثارها معه هرمان إبنغهاوس حول تجاهل ديلتاي للنتائج العلمية لعلم النفس التجريبي[3]. أما المناظرة الأخيرة فقد كانت في بداية القرن العشرين، في الفترة المتأخرة من فلسفة ديلتاي، وهي التي كانت له مع هوسرل الذي التقاه ببرلين سنة 1905، وقد تأثر بفكره، ولكن هذا الأخير سرعان ما هاجمه في المقالة الشهيرة **الفلسفة علماً محكماً** (1910)، التي خصّص قسمها الثاني لمناقشة المذهب

---

(1) راجع بخصوص نقد ريكارت لديلتاي:

H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in der transzendental Philosophie (1892), Tübingen: J.C.B. Mohr ^{4}1921.

(2) راجع:

H. Windelband, «Kritische Methode oder genetische Methode?», in Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. II, J.C.B. Mohr 1915, pp. 247-279.

(3) راجع نص إبنغهاوس، وتحليل الخصومة معه:

H. Ebbinghaus: «Über erklärende und beschreibende Psychologie», in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 9 (1896), pp. 161-205; Rodi F. & Lessing H.U. (hrsg.), Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt: Suhrkamp 1984, pp. 45-88; W. Miskiewicz, «Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité», Intellectica, 1-2, 26-27 (1998), pp. 111-133; M. Galliker, «Die geisteswissenschaftliche Forschungsprogram der Psychologie. Diltheys 'Über beschreibende und zergliederende Psychologie' sowie die Antwort von Ebbingaus», in G. Scholz (hrsg.), Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte, Göttingen: V&R unipress, 2013, pp. 193-207.

التاريخي أو التاريخانية (Historismus)، وقضية رؤى العالم (Weltanschauungen)، بوصفهما من دواعي الأخذ بموقف نسبي، وريبي، لا يراعي مطالب الحقيقة التي تتجاوز الشروط الزمانية، والتاريخية[1]. والحقّ أنّ الفينومينولوجيا استرعت انتباه ديلتاي نفسه منذ نشر كتاب: **البحوث المنطقية** (1900-1901). وقد تأثر بقول هوسرل بمثالية الدلالة، وكانت له مع صاحبها مراسلة قصيرة ومعروفة سنة 1911 خففت من وطأة الخلاف بين الرجلين، فضلاً عن إشادة هوسرل بإسهاماته، ومباحثه في علم النفس الوصفي، ومشروعه لتأسيس علوم الروح في الجزء الثاني من كتاب **الأفكار**، وفي دروس 1925 حول **علم النفس الفينومينولوجي**.

ولعلّه من غير المبالغة القول: إن انتماء ديلتاي إلى الفينومينولوجيا في أنحاء مختلفة من الانتماء هو نمطٌ مخصوصٌ من تصوّره لفلسفته، ولانتظامها؛ بوصفها «فينومينولوجيا النسقية الفلسفيّة» بحسب عبارته؛ أو من قراءته لتاريخ الفلسفة بما سماه: «فينومينولوجيا الميتافيزيقا» حسب عبارة أخرى شهيرة.

مهما يكن من أمر، الخلافات الفلسفية حول منزلة ديلتاي في الفلسفة المعاصرة، وما أفضت إليه من فهم أو سوء فهم لمشروعه، فإنه لا شك في أن أثر هذا الفيلسوف يظلّ حدثاً فكريّاً من أهمّ الأحداث التي عرفها «قرننا الفلسفي»، إذا استعرنا منه عبارته، وهو القرن الذي استفاد من المشكلات التي طرحها، وأسهم في صياغتها وحلها، أو تركها مسؤوليّةً ملقاةً على

(1) راجع الفصل الأخير من هذا الكتاب بخصوص المناظرة بين ديلتاي وهوسرل؛ حول نص هوسرل، انظر:

E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», Logos I (1911), pp. 289-341; Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Dordrecht: M. Nijhoff, 1987, pp. 41-62 [= Hua].

إ. هسّرل، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

أخلافه، وإن لم يكونوا من تلامذته المباشرين، فإنهم ذهبوا بأفكاره وحدوسه إلى أقصى حدّ، واستكشفوا بها الآفاق: المعنى والدلالة، الفهم والتأويل، الوعي والعالم، الزمان والتاريخ، الفرد والجماعة، الأمة والحضارة، الحياة والفعل، الوقائع والقيم، الظواهر القصوى وتجارب الإبداع... ذلك ما تيسر له في مقام جامع بين شرائط التفلسف القصوى: ثقة في العقل، وهيئاته القبلية الحاكمة على الأشياء والوقائع؛ أي: في الموقف النقدي الترنسندنتالي بوصفه شرط تأسيس المعقولية، والصدق، والموضوعية، وفي الوعي بوصفه مستقر هذه الهيئات كلها؛ وثقة في التجربة الأولى السابقة على كلّ فكر، والضرورية لقيامه وعمله؛ أي: في المضامين المتنوعة للخبرات المعيشة، وثرائها الأصلي الذي لا يمكن أن يُختزل في أشكال صورية عامة، وفارغة. وذلك، أيضاً، ما مكّنه منه تكوينه في السياق الفكري للقرن التاسع عشر بعناصره المختلفة: المدرسة التاريخية، التأويلية ومناهجها، علوم الطبيعة والروح، الفلسفة الترنسندنتالية والمذهب الوضعي، الأدب الرومنطيقي والجماليات، فلسفة الدين والنظريات الأخلاقية... في مساق موحّد، ينتظم مقوّمات المعنى، وينسبها إلى التجارب المعيشة التي يطلع منها كل فعل وكل خلق، كل إدراك وكل تقويم، ويرجع بها إلى الأعماق التي لا يبلغها الفكر النظري، والتي لا تعرى عن التلوّن بنبرات الحس، والوجدان.

إنّ الأغراض التي تدور عليها فلسفة ديلتاي لا يمكن اختزالها في مجموع موضوعي، يطغى على البقية، مثلما هو الأمر حين يقع التأكيد على الغرض التأويلي/ النفسي (القراءة الفينومينولوجية) أو على الغرض المعرفي/ الإبستمولوجي (القراءة التحليلية)، فقد بيّنت أعماله المنشورة أن هذه الأغراض متفاعلةٌ، ومُداخلٌ بعضها لبعض منذ نصوصه الأولى، يربط بينها خيطٌ رفيعٌ موحّد لإشكاليتها الفلسفية، وإن اتخذت أسماء مختلفة: **نقد العقل التّاريخي، تأسيس علوم الروح، إقامة العالم التاريخي، فلسفة الفلسفة...** إلخ. فالمنطلق، في كل الأحوال، هو العالم التاريخي، أو الروحي، من

حيث انتظامه البنيوي ومقوّماته، واستناده إلى الوعي الذي في الذات المفردة، وانتشاره في الزّمن البشري، واستدعاؤه للذوات الأخرى، وللهيئات الجماعية، وارتقاؤه إلى رتبة المنظومة الدلاليّة المستقلّة بنفسها.

غير أنّ هذا السؤال المبدئي يقبل أن يترجم إلى ضروب مختلفة من المعالجة الصناعيّة: المعالجة النظرية المعرفية التي شأنها توفير شروط الصدق الموضوعي لهذا العالم، وللتجارب التي يقوم عليها، والتي وجد ديلتاي مطلبها الرئيس في مفهوم «التأمّل الذّاتي» (Selbstbesinnung) الذي استقاه من قراءة شلايرماخر، وكانط، دون الالتزام بالتصور الحديث للذاتية الترنسندنتالية؛ المعالجة النفسية التي تنشغل بتحليل وصفي للوظيفة التأليفية للوعي بوصفها وظيفة خلاقة في كل درجاته، ومساراته، وهي التي تضبط المستوى الأصلي لعمل الوعي بوصفه مجموعاً (Zusammenhang) مكتسباً، حاوياً للتجربة المعيشة، ومساوقاً لتاريخية الحياة ونموّها؛ وأخيراً المعالجة التأويلية التي هي تكملةٌ للسابقة، والتي تنشغل بالتعبير عن هذه التجربة المعيشة، والإفصاح عن معناها، وكيفيات فهمها، وتبليغها، ورفعها إلى درجة الوجود التاريخي للإنسان.

كل تلك المعالجات ليس لها أن تضع أساسها بذاتها، في ضرب من التأسيس المطلق، أو من البناء النسقي المجرد، وإنما تجد أصولها، كل مرة، في قراءة لتاريخ الفلسفة، والأفكار، والمذاهب، والنظريات، دأب عليها ديلتاي، وجعلها مدخلاً ضروريًّا من مداخل فكره[1].

إنّه من المعلوم أنّ فلسفة ديلتاي لم تتخذ الشكل النسقي الذي اعتاد الفلاسفة في العصر الحديث اتخاذه لترتيب القول الفلسفي، وانتظام أجزائه

(1) راجع بخصوص منزلة تاريخ الفلسفة والأفكار لدى ديلتاي:

G. Masur, «Wilhelm Dilthey and the History of Ideas», Journal of the History of Ideas, Vol. 13, Nº 1 (1952), pp. 94-107; M. Guéroult, Dianoématique, pp. 531-603; B. Groethuysen, Philosophie et histoire, éd. B. Dandois, Paris: A. Michel, 1995, pp. 107-117, 288 sq.

وفنونه، بل لعلها ذهبت في الاختلاف عنهم مذهباً بعيداً؛ إذ تخيّرت الانطلاق من المشكلات الفعلية للحياة، ورفعها إلى الفكر دون افتراض بنية ميتافيزيقية سابقة عليها. ولا ننسى أن هذه الفلسفة إنما نشأت في مناخ من الأزمة الفكرية، والثقافية، والتاريخية التي ترافقت مع انهيار المنظومات الكبرى للمثالية الألمانية، وصعود الفكر العلمي، وتنامي المذاهب الوضعية في البلاد الأوربية عموماً، وكذلك النزعات الريبية، والمادية، والعدمية بأشكالها وأفكارها المعروفة[1]. إن ديلتاي ليس عرَضاً تاريخيًّا من أعراض هذه الأزمة، وإنّما هو لحظة التبصّر الفلسفي بمدلولها، وبمخاطرها المحدقة، وبحدودها القصوى، وآثارها على الفكر، والإنسان، ومسار التاريخ والحضارة.

اختلطت في هذه الفلسفة ضروب من الاهتمام الفكري متباينة، ولكنها تفضي إلى الاستقرار على منطلق واحد، استمدت منه شرط إمكانها هو العودة إلى التاريخ، والابتداء به مهما تنوعت سجلاته، ومصادره: من كتابة سير الأعلام إلى التأريخ للأفكار، والنظريات، وأحوال الدول والمجتمعات؛ من تأسيس العلوم التاريخية على نظرية نقدية في المعرفة إلى تطوير علم نفس وصفي، وتأويليّ. كل هذه الأغراض والاهتمامات تساوق نمو فلسفة ديلتاي في الزمان، وتناضج أفكاره وحدوسه الأولى، واكتمالها النظري والمنهجي من فترة أعماله الأولى في ستينيات القرن التاسع عشر إلى نهاية حياته مطلع القرن العشرين.

بين ميراث هيغل وشلايرماخر من جهة، وآفاق فلسفة الحياة والفينومينولوجيا الناشئة من جهة ثانية، بقي ديلتاي يتردّد، حاملاً وزر التاريخ والتراث الرّوحي لأمته، مبصراً بآفات عصره، وأمراض زمانه؛ وكأنه يستشرف ما تحسّسه معاصره الكبير نيتشه بحدس عبقري: أنّ التاريخ مرض

---

(1) راجع بهذا الخصوص العمل التوثيقي الجيد لوضع الفلسفة في القرن التاسع عشر:
L. Freuler, La crise de la philosophie au XIXᵉ siècle, Paris: Vrin, 1997.

الأمة الألمانية وداؤها، وأنّه مصدر منافعها ومضارّها كافةً[1]... ألم يحن الوقت بعدُ لنأخذ هذه الأمور مأخذ الجدّ، أعني: لنتدبّر التاريخ، لا على الوجه الوجداني لاستخلاص العبر، وإنما على وجه الاعتبار بالفكر، وتقدير المنافع والمضارّ بميزان الحياة، بأوزارها ومباهجها؛ أن نجعل هذا الفيلسوف قدوةً لهذا الاعتبار، وعوناً لنا عليه، أم نتخلّص منه، ونعفي أنفسنا من أعباء ما تكلّف، والتزم، واعتقد[2].



(1) راجع البيان الشهير لنيتشه ضد فلسفة التاريخ الألمانية:

F. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtung, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in Kritische Studienausgabe, hrsg. G. Colli & M. Montinari, München: Deutsche Tachenbuch Verlag & Berlin/New York: W. de Gruyter, 1988, pp. 243-334; Sur l'histoire. Seconde considération inactuelle, tr. F. Guéry, Paris: Hachette, 1996.

(2) ذلك، مثلاً، ما يذهب إليه أحد الباحثين في تقدير نقدي طريف للخلفيات السياسية المحافظة لديلتاي. راجع بخصوص تفاصيل هذا النقد:

K. Flasch, Prendre congé de Dilthey: Que serait un néohistorisme en histoire de la philosophie? suivi de Congé à Dilthey, tr. F. Gregorio & C. König-Pralond, Paris: Les Belles Lettres, 2008, pp. 71-112.

الفصل الأول

ديلتاي وعصره
نقد الوضعيّة ومهمّة الفلسفة

«إني لا أتحدث بلسان الميتافيزيقيّ، وإنما بلسان الباحث التجريبيّ».

(ديلتاي).

إنّ فلسفة ديلتاي جماع عصر، وخلاصة فكر؛ إذ ترسم للقرن التاسع عشر مشهداً يؤلف بين الأفكار، والتيارات، والمذاهب، ولا تنشغل ببناء نسق فكري مكتمل، كما هو الأمر عند عموم المحدثين، فلا نجد عنده طريقة لبناء الأنساق على شاكلة لايبنتس، وكانط، وهيغل، وفيشته، وشلنغ، وسائر أعلام المثالية الحديثة؛ بل لا نجد لفكره منطلقاً واحداً، أو بدءاً مطلقاً يستنتج منه بقية الأجزاء؛ إذ «ليس هنالك أي بدءٍ شرعيٍّ»[1].

إنه فكر أقرب إلى التراكم، والتدرج، والتشتت، فهو مبثوثٌ في نصوص متفرقة، ومكتوبٌ على شاكلة تتردّد بين ترتيب المصنفات والرسائل، وبين

---

(1) انظر قوله:

«So gibt es keinen legitimen Anfang, kein in sich gegründetes Erfahrungsurteil, sondern jede Anfang ist willkürlich». GS I, p. 419; Introduction aux sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, Paris: PUF, 1942, p. 513.

إيقاع عفويّ هو وليد الحدس، والفكرة، والتجربة المباشرة؛ ولذلك غلب على هذه الفلسفة عدم الاكتمال في كلّ طور من أطوارها، وكأنها تواجه في كل مرة مشروعاً كبيراً لا قبل لها به، فالأثر المميز للمرحلة الأولى، أي: كتابه **حياة شلايرماخر**، لم ينشر منه غير جزء واحد في محياه سنة 1870، وبقيت نصوص كثيرة مخطوطةً تألف منها الجزء الثاني؛ أما كتابه الرئيس في طور النضج **المقدمة إلى علوم الرّوح**، فقد نشر سنة 1883 ما سمّاه جزءه الأول، ولم يُتبعه بغيره من الأجزاء التي تصوّر في بادئ الأمر أنها ستبلغ الأربعة، وقد بقيت بالطبع أشتاتاً مدونة على نحو تخطيطي غير تام[1]؛ كذلك الشأن مع كتابه الأخير **إقامة العالم التّاريخي في علوم الرّوح**، الذي نشره سنة 1910، وبالتحديد ما تمكن من تحريره منه باعتباره تكملةً لمشروعه القديم الذي ابتدأه في **المقدمة**[2]، ورغم موقعه المتأخر فقد أخرجه على نمط الكتاب-البرنامج الذي يعلن عن مشروع، أكثر مما يلخص ويجمع، ويستأنف التفكير أكثر مما يستوفي منظومةً، أو جزءاً من منظومة تامّة، وقائمة[3].

---

(1) بخصوص النصوص المكمّلة لهذا الكتاب، راجع:

Dilthey, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895),GS XIX, hrsg. H. Johach & F. Rodi, 1982.

(2) راجع:

Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, GS VII, hrsg. B. Groethuysen, 1927, ^{7}1979, p. 117; L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Œuvres 3, tr. S. Mesure, Paris: Cerf, 1988, p. 71; The Construction of Historical World in the Human Sciences, in SW III, trans. H.P. Rickman, Cambridge UP, 1976; The Formation of Historical World in the Human Sciences, SW III, ed. R. Makkreel & F. Rodi, Princeton UP, 2002.

النشرة العربية: ديلتاي، فلهلم، إقامة العالم التاريخ في علوم الروح، ترجمة وتقديم فتحي إنقزّو، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015.

(3) راجع:

= B. Groethuysen, «Dilthey et son école», in Philosophie et Histoire, pp. 55-71;

1- المنطلق التاريخي ومصادره: الحدس والنسق

ومع ذلك، فإن الوعي بضرورة الانتظام النسقي للفكر أمرٌ ملازم لفلسفة ديلتاي، ولا يعني عدم اكتمال مصنّفاته نكراناً لهذا الانتظام، الذي هو شرط المعقولية، والعلمية، والترتيب الذي يلزم لكل معالجة تقصد أن توفر أسساً صادقة كليّاً، وقضايا ذات معنى علميّ مقبول عند الجميع. ولكن هذه الضرورة ينبغي أن تُفهم في سياقها؛ فديلتاي ينتمي إلى أفق فلسفي وتاريخي مخصوص -ما بعد انهيار المنظومة الهيغلية، والمثالية الألمانية عموماً- وينتسب إلى منوال فلسفي بعينه يختصّ به هذا السياق -الفلسفة النقدية لكانط مطعمة بالنزعات الوضعية والتجريبية- ولذلك فانتظام القول الفلسفي عنده لا يخضع لضغط المطالب النسقية المتقدمة على المشكلات الفعلية، وإنما يسبقها، ويضع شروطها، لكونه يعبّر عن فكر راجع إلى التجربة ومصادرها، متصل بالوقائع والأحداث، ناطق عن المعاني الأوائل التي يفصح عنها الوعي، معبّر عن وجود المفرد، ومعقوليته.

نجد من الشهادات على ذلك ما يدلّ على فهم ديلتاي لموقعه التاريخي، ودوره الفلسفي، وأثر تكوينه في توجيه فكره الوجهة التي تخيرها، ففي سنة وفاته (1911)، كتب في تقديم مجموع النصوص التي نشرت بعنوان **العالم الروحي**:

«لقد نشأتُ في [مناخ من] رغبة محمومة لأعثر في العالم التاريخي على التعبير [الدال] على هذه الحياة بعينها، فالعالم الروحي هو، في ذاته، مساق من الوقائع الفعلية، صياغة لقيم، ومملكة للغائية. كل ذلك يكون ثروة لاتنتهي وجهتُها العميقة هي تكوين الأنا المفرد ائتلافاً مع الكلّ، فكبار الشعراء: شكسبير، ثرفانتس، غوته، علموني فهم العالم من جهة النظر هذه، وابتناء مثال للحياة على هذه القاعدة. أما ثوكيديدس، وماكيافلّي، ورانكه،

= G.A. Morgan, «Wilhelm Dilthey», The Philosophical Review, N° 4 (1933), pp. 351-380.

فقد كشفوا لي العالم التاريخي الذي يدور على قطبه الخاصّ في غنًى عن غيره، في حين أني ألفتُ مع الدراسات اللاهوتية تصور العالم عند الشاب شلايرماخر، والتي تكوّن تجارب الإنسانية بحسبها، ومن حيث هي تشخّصٌ محدّدٌ للكون، كلاً مغلقاً، مستقلّاً، ومكتفياً بنفسه»[1].

يجمع هذا النصّ، بشكل مدهش، أطراف التجربة التي تشكلت منها حياة ديلتاي على حدود الفلسفة استلهاماً لمصادر روحية متباعدة الأغراض، والأشكال، والأزمنة، ولكنّها تتحد في كلّ منسجم ينساب على إيقاع الحياة. فإذا كان ديلتاي ينكر تحصيل مبدأ يقينيّ يصلح بدايةً للفلسفة، ومنطلقاً وحيداً لها، فهو كذلك ليس في وسعه أن يقبل من المصادر الخارجية شيئًا كالأساس المزعوم للفلسفة، لا من علوم الطّبيعة، ولا من «هذا الإصلاح المصطنع لرؤية لاهوتيّة للعالم» مشتقّ من مواقف أصحاب هذه العلوم بضرب افتراضيّ لا يُحتمل.

إنّ منطلقه، بعد تراجع «الوحدانية المثالية لهيغل» لفائدة «سلطة علوم الطبيعة» وتنامي النّزعة الوضعية، هو الوقوف ضد فهم الروح بوصفه من إنتاج الطبيعة وإفساده بهذا الفهم الخارجي الذي لا تداويه أية «ميتافيزيقا فلسفية كانت تبحث عن استنقاذ حاجات القلب في وسط هذا العالم المتصلب البارد»[2]. وأما الترجمة الفعلية لهذا المنطلق، كما نجده مختصراً في السّرد الجامع للمصادر الثلاثة لفلسفته في النص الذي أوردناه، فهي التي نجدها في عبارة «فهم الحياة انطلاقاً من [الحياة] نفسها»[3]، وذلك بالنفاذ إلى العالم التاريخي، وتفهّم روحه، وصياغة معرفة موضوعية بالواقع الروحي.

هذه المنزلة التي تلزم للعالم التاريخي تعبر عن حدس أوليّ استشعره ديلتاي في فترات تكوينه، وتعلمه. وحين عاد بذاكرته إلى مسار عمله في

(1) GS V, p. 4; ME I, p.10.
(2) المرجع المذكور.
(3) المرجع المذكور («das Leben aus ihm selber verstehen»).

خطاب ألقاه في ذكرى ميلاده السبعين[1] عبر عن ذلك بما سماه: «المبادرة الألمانية»، التي لها السبق في «تكوين العلم التاريخي». قال: «وإذا ما تساءلت عن منطلق [العلم التاريخي] فإنها الوقائع الكبرى التي يولّدها النمو التاريخي، الأنساق الغائية للحضارة، الأمم، وفي نهاية المطاف الإنسانية كافة...»؛ وذلك ما يضعه في عبارة «الوعي التاريخي» (das historische Bewußtsein)[2]، التي هي محصّلة من استفادة مباشرة من أسلافه، ومن معلميه: من هيغل، وشلايرماخر، ثم من هومبولد، وزافينيي، وغريم، وبوب، وأستاذه المباشر ترندلنبرغ، الذي كان أثره عظيماً عليه، فضلاً عن نيبور، وأوغست بوك، الذي تأثر بدروسه، وجومزن، وريتر، ورانكه، هذا الذي كان «تجلّياً للملكة التاريخية بعينها»[3]. كلّ هؤلاء صفوة النخبة العلمية والفلسفية في ألمانيا القرن التاسع عشر، وتعبيرٌ حيّ عن تنامي الروح التاريخي في البلاد الألمانية، وما اقتضاه من معارف وفنون -اللغة، والأدب، والقانون، والحضارة، والتاريخ العام للشعوب- تتشكل منها مادة هذه الروح. كذلك يُحدّث ديلتاي عن تجربته:

«لقد حاولت كتابة تاريخ للحركات الأدبية والفلسفية على معنى هذا النحو من اعتبار الأشياء على جهة التاريخ الكلي، وقد جرّبت دراسة الطبيعة، وشروط الوعي التاريخي - نقداً للعقل التاريخي (eine Kritik der historischen Vernunft). ولقد أفضت بي هذه المهمة في آخر المطاف إلى مباشرة المشكل الأعمّ: أنّ تناقضاً لا ينحلّ في ظاهره يبرز حين يُدفع الوعي التاريخي إلى تبعاته القصوى. إن تناهي (Endlichkeit) كل ظاهرة تاريخية، ديناً كانت، أم مثالاً، أم نسقاً فلسفيًّا، وتبعاً لذلك نسبية كلّ تصور بشري لمجموع الأشياء، هي الكلمة الفصل للرؤية التاريخية للعالم، حيث كل شيء

(1) GS V, pp 7-9; ME I, pp 13-15

(2) GS V, p. 7; ME I, p. 13

(3) GS V, p. 9; ME I, p. 15

في سيرورة ينساب، ولا يستقرّ. قبالة ذلك تقوم حاجة الفكر إلى معرفة صادقة كليّاً، واندفاع الفلسفة للإيفاء بها. إن الرؤية التاريخية للعالم إنما شأنها أن تحرر الروح البشري من القيد الأخير الذي لم تكسره بعد علوم الطبيعة والفلسفة - ولكن أنّى لنا أن نجد سبيلاً لتجاوز فوضى الاقتناعات التي تهدد بالانتشار؟ لقد عملت طول حياتي على فضّ المشكلات التي تتصل رأساً بهذا المشكل الجوهري، وإني لأبصر بالهدف، فإن ثبتّ على هذا السبيل، فإني آمل أن يبلغ أصحابي من الشباب وتلامذتي المنتهى»[1].

ولعلّ مثل هذه الشهادة لا تشفع لصاحبها، على ما فيها من الوضوح والصدق، وتدفع إلى تقديرات متفاوتة لمقامه، فقد رأى بعض معاصري ديلتاي، مثل ريكارت، وهو من مدرسة الكانطية المحدثة، أنه مجرد «مؤرخ» لكونه لا يولي أهمية كافية إلى العمق الفلسفي الذي يلزم لاعتبار التاريخ، ورأى هوسرل، وبعده غادامر، أنّ ديلتاي لا يولي التأسيس الفكريّ النظري الأهمية التي يستحقّ.

ولكن النظر في الشهادات التي يقدمها ديلتاي عن نفسه، وكذلك النظر في نصوصه، يدلّ على أنه لم يقف عند مستوى التأريخ، وإن مارسه فعلاً بخصوص الأفكار الدينية، والسياسية، والاجتماعية للعصر الحديث، وكذلك بخصوص ما سماه «الروح الألماني»، بل تجاوزه إلى الدلالة الفلسفية الكلية للواقع التاريخي دون ميتافيزيقا، ودون نظرية سابقة تتضمنه. ذلك ما أقرّه مثلاً في برلين لدى «خطاب الانتساب إلى أكاديمية العلوم (1887)»[2]، حين قال، بعد أن أشاد بلايبنتس، وبسلفه في كرسي جامعة برلين لوتسه: «لقد

---

(1) المرجع المذكور.

(2) راجع:

Dilthey, «Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften (1887)», pp. 10-11; ME I: «Discours de réception à l'académie des sciences (1887)», GS V, pp. 15-16; «Discours inaugural à l'Académie des sciences 1887», Introduction aux sciences de l'esprit, Œuvres 1, tr. S. Mesure, Paris : Cerf, 1992, pp. 19-21.

انطلقتُ من التّاريخ»[1]. ذلك أنه تكوّن في مناخ المدرسة التاريخية الألمانية وروادها الذين ذكرنا بعضاً منهم، والتي بفضلها، حسب قوله: «اعترف عصرنا بالسّمة التاريخية للإنسان، ولكلّ المؤسسات الاجتماعية»[2].

غير أنّ ديلتاي يربط بين هذا المنطلق، الذي استقاه من روح عصره، وبين تصوّره المخصوص لكتابة التاريخ: فهي من جهة لا تنفصل عن وجود الفرد، وذلك ما تمثله كتابة السّيرة التي جعلها لشلايرماخر في بداية حياته؛ إذ إنّ «الشخص الاستثنائي ليس مجرد قاعدة للتاريخ، بل هو، أيضاً، وبمعنى مّا، وجوده الأسمى»[3]؛ ومن جهة ثانية، فإنّ التّأسيس العلمي للمعرفة الإنسانيّة يقتضي العودة إلى التجربة لاستخراج مبدأ لاتساق هذه المعرفة من جنس غير ميتافيزيقي: «ذلك أنّ الأنساق الميتافيزيقية قد انهارت، ومع ذلك فالإرادة تتطلب دوماً أهدافاً ثابتةً لتوجيه حياة الفرد، أو لتنظيم الحياة الاجتماعية»[4]. فالبحث التاريخي لا يعني النزعة النسبية بإطلاق، وإنما يبقى متعلّقاً بالكليّ، بمطلب الصدق الموضوعي، الذي يمكن تأسيسه تأسيساً ذاتيّاً (Selbstbegründung)، ويمكن إقامته على المعطيات الأوليّة للوعي.

بين هذين الإيقاعين كانت فلسفة ديلتاي تتردّد: بين عبقرية المفرد وموضوعية الكلي، بين السيرة والنظرية، بين الشعر والتاريخ.

ذلك أن التقاليد الفكرية في ذلك الزمان بالبلاد الألمانية لم تكن تفصل بين هذه الحدود، بل تأخذها من حيث يكون كلّ وجود، وكلّ فعل بشري هو الخلق بعينه؛ وهو الأمر الذي يرجع في هذه التقاليد إلى عادة اعتبار المفهوم

---

(1) GS V, p. 10; ME I, p. 16

(2) GS V, p. 11; ME I, p. 17

(3) المرجع المذكور.

(4) المرجع المذكور.

الفلسفي للتاريخ مبنيًّا على التاريخ الأدبي[1]. لذلك ليس من الغريب أن يخصص ديلتاي، في الفترة التكوينية، لفلسفته مجالاً لا يستهان به للتأمل في الظاهرة الأدبية، وعلاقتها بالحركات الفلسفية والعلمية؛ وأبرز الآيات على ذلك كتابه **التجربة والشعر**، الذي جمعه من مقالات حول شعراء عصره (لسنغ، غوته، نوفاليس، هولدرلين) منذ 1865 (ولم ينشر إلا في 1905)[2]. وكذلك درسه الافتتاحي في جامعة بازل سنة 1867: **الحركة الأدبية والفلسفية بألمانيا من 1770 إلى 1800**[3]؛ حيث نجد ضرباً من المداولة حرص عليها ديلتاي حرصاً شديداً؛ بين كانط الذي صاغ السؤال الفلسفي بحق، ولا يضارعه في ذلك أحد: «ذلك أن المشكل الرئيس للفلسفة قد طُرح فيما يظهر لي طرحاً لا رجعة عنه مع كانط، إنه الأعظم والأعم الذي يتيسر للبحث البشري: كيف يكون العالم معطى لنا وهو الذي لا يوجد بالنسبة إلينا إلا في حدوسنا، وتمثلاتنا؟»[4]؛ وبين غوته الذي أمّ جوقة الشعراء من جيله

(1) راجع:

GS XV, pp. 1-16; L. Brogowski, Dilthey. Conscience et histoire, Paris: PUF, 1997, pp. 32-33.

(2) في القراءات الأدبية والشعرية لديلتاي:

Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985 (16. Auf.); GS XXXVI, hrsg. G. Malsch, 2005; Poetry and Experience, SW V, 1985; Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (1885-1907), hrsg. H. Nohl & G. Misch, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957; Die geistige Welt II, GS VI; ME II; Œ 7; M. Philipson, «Dilthey on Art», The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 17, Nº 1 (1958), pp. 72-76; P. McCormick, «L'esthétique de Dilthey: Phénoménologie et théorie littéraire», Philosophiques, Vol. 2, Nº 2 (1975), pp. 229-252.

(3) راجع:

Dilthey, «Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1800», GS V, pp. 12-27; rep. in H. Nohl (hrsg.), Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften 1867-1910, Frankfurt/M, V. Klostermann, 1946, pp. 5-24; ME I: «Le mouvement littéraire et philosophique en Allemagne de 1770 à 1800», pp. 18-33.

(4) GS V, p. 12; ME I, p. 18

(شلر، ولسنغ)، وشكل بحدوسه الشعرية العميقة روح التجربة التاريخية، وعنصرها الأخصّ:

«إنه في الرؤية الحدسية (intuitive Anschauung) للشاعر يجد مثال الحياة تجسيده التام والنموذجي. فالشعر مثل العلم يعبر عن الكلي، إنما دون شكل التجريد الجامع لحالات جزئية كثيرة، ولكن بحدس لحياة **مّا** (in der Anschauung eines Lebens). إنه يعبر بنحو حدسي، الأمر الذي يعطيه قوّة ساحرة للألباب»[1].

وقد يحدث الاعتقاد عندنا أن هذين المصدرين، الفلسفي والشعري، مختلفان بالطبيعة، وإن اجتمعا في ظرف، أو في زمان بعينه، وعند أمة بعينها كالأمة الألمانية التي يقصدها ديلتاي بالحديث في درسه هذا، ذلك أنّ التعوّد على فصل الفلسفي والعلمي عن كلّ ماهو من أقاويل الشعراء أمر مكين، وكأنّ النقلة بينهما ممتنعة للفرق النوعي الذي بين القولين وبين نمط الوجود الذي يخبران عنه.

ولكن الناظر في نص ديلتاي لسنة 1867 يجد من القرائن على هوان هذا الفرق ما لم يكن يتوقع. أما القرينة الأولى فتتعلق بحركة روحية تترجم نمو المجتمع (مع استقرار وضع الطبقة الوسطى) من خلال مطلب العودة إلى الباطن، إلى «مثال شخصي للثقافة، إلى ألق روحيّ» تجد فيه الأمة تجدداً لروحها، وانبعاثاً، فعالم الشعراء الباطنيّ ليس غريباً عن حركة المجتمع والأمة التي تستمدّ منه طاقتها، وعنفوانها الروحيّ؛ يعبر عن ذلك «العامل الثاني» الذي هو «تحول هذا العالم الباطنيّ» الذي يستعيض عن التحول الفعلي للظروف الخارجية بما سماه «**تحويلاً للإنية** (Selbst)»:

«عند الإشكال الذي يخص نموّ طاقتنا، فإن حالنا الخارجي هو، إذاً، ضرب من **المقدار الثابت**، أمّا عمق الإنية فهو ما يكون **متغيراً** فقط، مصدراً

---

(1) GS V, p. 17; ME I, p. 23

للسعادة وللألم، **للقيمة ولغياب القيمة**، للحريّة وللعبوديّة. فإذا سمّينا **مثالاً للحياة** (Lebensideal) تصوراً تكون فيه إنّيتنا قد جعلت من نفسها غايةً على شاكلة كلِّ رفيع مكتف بنفسه، فإنّه حينئذ تترسّخ، لا في بضعة من الرّجال الموهوبين بنحو خاصّ فحسب، ولكن في الطبقات المثقفة للأمّة بعامّة، **الرّغبة في تشكيل مثال جديد للحياة** (أنّنا نطرح السّؤال حول مآل الإنسان)، وما به حقّاً تكون قيمة الحياة، وسؤال الثقافة الحقيقيّة»[1].

فإذا كان ديلتاي، في هذا النصّ المبكر، قد أجرى القول الفلسفي دون حرج على تقريظ الشعر والشعراء (لسنغ، شلر، غوته...)، وجمع بينهم وبين الفلاسفة (لايبنتس، كانط، فيشته، هيغل، شلنغ، شلايرماخر...) في عين المقام الروحي، فذلك لاعتقاده أنّ التّجربة الشعرية إنما هي مناط الحدس والرؤية، وأن الذاتية المنشئة لها هي ذاتيةٌ أوحديةٌ عبقريةٌ، تنطق عن عالم خاصّ بها، ولكنها تنطق كذلك عن العالم التاريخي، وتعبر عنه بالإحساس، والذائقة الفنية.

وليس ثمة شيء من ذلك مخالف للفلسفة، ولما يطلبه أهلها في ذلك الزمان، بل في كلّ زمان: رفع هذه التجربة إلى الكلّي، أي: إلى التصور، وإلى العبارة المفهومية، ورفع وعيها بالتاريخ إلى درجة المعرفة الموضوعية. ذلك هو معنى التوازي بين طرفي جيل واحد مؤلف من الشعراء والفلاسفة، والذي سطره ديلتاي بعناية، وذلك هو معنى المداولة بينهما: الرجوع من تكوين المفاهيم إلى أبسط الإجراءات، والأفعال التي في الحياة النفسية[2]؛ والصعود من التجربة الشعرية إلى النسق الفلسفي[3] في حركة دائمة لا تكاد تستقرّ. إنها الحركة التي تدلّ على اقتضاء التفلسف لشرائط قصوى على حدود الطاقة البشرية، ولمقامات نظرية رفيعة، لا تفعل فعلها في الناس والحياة إلا قدر إقبالها على أعماق النفس البشرية، وتجوهرها بها فعلاً وانفعالاً:

---

(1) GS V, p. 15-16; ME I, p. 21-22

(2) GS V, p. 19; ME I, p. 25

(3) GS V, p. 25-26; ME I, p. 31-32

«إن الحاجة إلى تحصيل دلالة الكون هي حاجة أبديّة، ولكنّي أعلم أننا نشارك كلنا، بوعي أو بغير وعي، في هذا العالم الذي نشعر به بقلوبنا - والذي مع ذلك لم يعد بوسعه أن يُرضي تطلعات الفؤاد (Gemüt) والوجدان (Gesinnung) لجيل مختلف، فلذلك لا فائدة ترجى اليوم من معاودة ترتيب هذا الركن منه، أو ذاك. إن الفلسفة ذات اتصال بالعلوم، والفن، والمجتمع بنحو منتظم بقوانين. ومن هذا الارتباط تنشأ المهمّات الموكولة إليها. أمّا مهمتنا، نحن، فهي مرسومة بوضوح: الثّبات على السّنة النقديّة لكانط، تأسيس علم تجريبيّ بالروح البشري تعاوناً مع باحثين من ميادين أخرى؛ إنّ الأمر إنما يتعلق بالتعرّف إلى القوانين التي تحكم الظّاهرات الاجتماعية، والفكرية، والأخلاقية. وهذه المعرفة بالقوانين هي مصدر قوّة الإنسان كلها؛ بما في ذلك ما يخصّ الظّاهرات الرّوحية»[1].

2- الرّجعة إلى كانط:

أما الرّجعة إلى كانط فلم تكن لتعني عند ديلتاي معاودة لمشروع **نقد العقل المحض**، بعد أن بادر بعض معاصريه إلى نقده، وتجاوز حدوده، وإنما احتذاء الأنموذج الترنسندنتالي، واستئناف التفلسف على أساسه بعد نهاية الفلسفة الهيغلية، وأفول نجمها. ذلك ما يعني تجديد الموقف النقدي دون الالتزام بتقييده بنطاق العلم الطبيعي، وضرب الموضوعية الذي يناسبه من أجل أنه ينظر في نمط من الموضوعية، ومن الصدق الكليين يناسب علوم الروح، ومجال التاريخ الذي ينخرط فيه، وينطق عن معقوليته ودلالته. بيّنٌ أنه لا تخلو أعمال ديلتاي منذ وقت مبكر من الإشادة بكانط، وبالفلسفة الترنسندنتالية، وفضلها عليه، بل وعلى الفكر الفلسفي عامة إشادةً مرفوقة في أكثر الأحيان بإشارات نقدية، تكاد تبلغ حد الخروج الصريح عن المقالات الكانطية الشهيرة، وعن طبيعة التسآل الفلسفي الذي تقتضيه[2].

---

(1) GS V, p. 27; ME I, p. 33

(2) راجع في نقد كانط، وفي حدث الرجعة إليه:

ويمكن أن نقف على مستويين لتبيّن معنى «الرّجعة إلى كانط» (Zurück zu Kant) التي رفعها بعض معاصريه إلى مستوى الشعار الفلسفي المميز لقرن بأكمله: مستوى يتعلق بمنزلة كانط ضمن قراءة تاريخ الهرمينوطيقا، كما ابتناه ديلتاي على أساس المناظرة مع شلايرماخر؛ ومستوى يخص المعالجة النظرية لعلوم الروح، ونمط التعالي الذي بات يقتضيه اقتصاد الموقف الفلسفي لنظرية علوم الروح، أو «الروح الفلسفي» كما يسميه، ويعدّه أساساً لهذه النظرية. ما بين الأمرين يتردد انتساب ديلتاي إلى التقليد الكانطي المحدث حيناً، وإعراضه عنه أحياناً.

2-1- انطلاقاً من شلايرماخر: «المبادرة الألمانية»:

ترجع علاقة ديلتاي بكانط إلى المناظرة مع تاريخ الهرمينوطيقا، التي تمثل كتابة سيرة شلايرماخر مجالها الأول، ومثالها؛ ذلك أنه تعرف إلى فيلسوف كونيغسبرغ من خلال تعاليم شلايرماخر، واستفاد منه معنى العودة إليه، بل جعل له موضعاً مهمّاً في تفسير تكوين الأنموذج التأويليّ الحديث، فهل يعني ذلك أن مُنظّر التأويلية الحديثة كانطي النزعة بلا شكّ؟ وهل هذه الكانطية هي التي مهدت السبيل لإشكاليته في **نقد العقل التاريخي** بتوسط فلسفة نقدية مناسبة للمشكل التأويلي؟

ذلك ما لا يكاد يتفق عليه قراء الفيلسوفين، إذ شاع بينهم أن ديلتاي إنما اقتصر دوره على نقل المسألة التأويلية من نطاق النصوص؛ أي: مدار اللغة، والمعنى المنطوق والمكتوب، إلى نطاق التاريخ، والحياة الفعلية، وما تقتضيه من شرائط للتعبير والفهم. إنها نُقلة من المجال الفيلولوجي إلى

= GS V, p. 143; ME I, p. 150; GS VII, pp. 276-278; La vie historique, tr. C. Berner & J.C. Gens, PU du Septentrion, 2014, pp. 116-118 [=VH]; «Die Fortgang über Kant», Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, GS VIII, hrsg. B. Groethuysen, 1960, [6]1991, pp. 174-175; Théorie des conceptions du monde, Essai d'une philosophie de la philosophie, tr. L. Sauzin, Paris: PUF, 1946; L. Freuler, La crise de la philosophie au XIXᵉ siècle, pp. 139-165.

المجال الإبستمولوجيّ بوساطتين اثنتين؛ الوساطة النقدية والوساطة الرومنطيقية:

«لمّا كانت الكانطية مكتفيةً بالبحث في الشروط الكلية للموضوعية في الطبيعيّات والأخلاق، لم تقدر أن تبين إلا روحاً غير شخصي، حاملاً لشروط إمكان الأحكام الكلية، لم تكن التأويلية قادرة على إثراء الكانطية دون أن تجني من الفلسفة الرومنطيقية اقتناعها الرئيس، أعني أنّ الروح هو اللّاوعي الخلّاق الفاعل في الكيانات المفردة العبقرية. حينئذ ينطبع المشروع التأويلي لشلايرماخر بأمارة مزدوجة رومنطيقية، ونقدية: رومنطيقية باستدعائه لعلاقة حيّة بسيرورة الإبداع، ونقدية بعزمها على صوغ قواعد للفهم صالحة كليًّا»[1].

وإذاً، فإنّ صورة كانط التي احتفظ بها ديلتاي في سياق قراءته المبكرة لشلايرماخر، والتي لقي آثارها على فكره منذ ستينيات القرن التاسع عشر حين كان يعمل على تأليف سيرته[2]، هي التي شكّلت جزءاً مهمّاً من رؤيته للعالم. كتب هايدغر سنة 1925:

«لقد تناول ديلتاي **فلسفة كانط** بشكل رئيسي حين اعتبر أنّ سؤالها إنما هو راجع إلى ماهية المعرفة. ومع ذلك فقد تفكر المعرفة بتأثير من شلايرماخر من جهة علاقتها بجماع الحياة. وقد كانت الستينات سنوات حاسمة لا بالتوجه نحو الكانطية المحدثة، ولكن بالتحديد؛ لأنها قادته إلى فهم الإنسان، والمنزلة الإنسانية، انطلاقاً من تناول جامع»[3].

إنّ هذه الصورة التي آلت إليها الكانطية تدلّ على رؤية للعالم أوسع دلالةً من المقالات التي يتداولها أتباع المذهب النقدي، إنها المقصودة بما يسميه

(1) P. Ricœur, Du texte à l'action, p. 79.

(2) راجع:
J.C. Gens, La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie, Lille: PU du Septentrion, 2002, pp. 53-60.

(3) M. Heidegger, Les conférences de Cassel, pp. 152-153.

«منهج الفلسفة الترنسندنتالية الألمانية» الذي «غرضه الرجوع، وراء معطيات الوعي، إلى ملكة خلّاقة متجانسة وغير واعية، هي التي تنشئ فينا صورة العالم بأكملها» كما جاء في مقالة 1900[1].

فالأمر في هذا المستوى إنما يخصّ إمكان التصريف التأويلي للموقف الكانطي، وللفلسفة الترنسندنتالية عموماً، بالتخلي عن مضمونها، والاحتفاظ بنواتها الصلبة، أي: بما وضعه كانط من أفق ومنهج للفكر لا يمكن تجاوزهما. غير أن هذا المنهج لا يقف عند مستوى الوعي، بوصفه بنيةً صورية، تشريعيّةً، قبليّةً، وإنما يرجع إلى ما دون ذلك، إلى الذاتية الفعلية المتشخصة، لا الذاتية اللاشخصية التي استقر عليها كانط، وإلى ما هو جوهر هذه الذاتية؛ أي اللاوعي الخلاق بما هو مصدر الفعل الأقصى، ومصدر كل عبقرية فاعلة مبدعة. ذلك هو الروح بوصفه وسطاً متجانساً منفرد الوجود، قائماً بنفسه، متجوهراً بالحياة: «في شرايين الذات العارفة كما ابتناها لوك، وهيوم، وكانط، لا يسري دم حقيقيّ، إنما نسغٌ خليطٌ بلا عقل كأنما هي نشاط الفكر الأوحد»[2].

2-2- التصوّر الترنسندنتالي ومنزلة الوعي:

ذلك ما يدفع إلى تحديد العلاقة بكانط انطلاقاً من النصوص الأولى إلى حد الكتاب الرئيس لسنة 1883 على أساس التردّد بين الاستفادة التأويلية من الموقف الترنسندنتالي، التي مثّل شلايرماخر أبلغ شهادة عليها، وبين استثمار القضية الكانطية الأساسية، أي: السؤال النقدي عن ماهية المعرفة، وحدودها لفائدة مشروعه المبني على المنزلة التأسيسية لعلم النفس، ولنظرية الوعي عامّة[3].

(1) GS V, p. 327; ME I, p. 328; Œ 7, p. 302

(2) GS I, p. XVIII; Œ 1, pp. 148-149.

(3) في علاقة ديلتاي بكانط:

H. Krakauer, Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kant, Breslau: Buchdruckerei von Leopolod Freund, 1913; H.A. Hodges, The Philosophy of =

لقد أشار ديلتاي في كتابه: **مقدّمة في علوم الروح**[1] إلى نقيضة يتقابل فيها طرفان: وجهة النظر الترنسندنتالية من جهة، ووجهة النظر التجريبية الموضوعية من جهة ثانية. ففي الطرف الأول الذي هو سمة الفكر الألماني منذ نهاية القرن الثامن عشر «تكون جملة العالم الخارجي معطاة برمتها إلى وعيي أنا» بفضل ما فتحته الثورة الكوبرنيكية، التي أحدثها كانط من الآفاق، وما طرأ من تحول في مقام الفيلسوف من الطبعانيّ إلى الترنسندنتالي.

لقد أصبح هذا الأخير هو الفيلسوف بعينه، وهو الذي ينظر إلى الطبيعة وقوانينها من حيث تخضع إلى شروط الوعي الذاتي (وعيي أنا) وتتقيّد بها تقيّداً تامّاً، خلافاً لنظيره صاحب النزعة الطباعيّة (هلفتسيوس، لامتري، كونديّاك...)، الذي يرى أنّ «العالم الروحيّ»، وكلّ «تحوّل نفسيّ» أمور محدَّدة بوساطة «العالم الجسمانيّ» و«التغيّر المادي»، وأنه مقيّد بشروط العالم الطبيعيّ، خاضعٌ لها خضوعاً تامّاً. وإن لم يكن ديلتاي ليقبل بهذا الموقف؛ فإنه يقرّ، مع ذلك، بعدم إمكان الفصل بين «الوقائع الروحية» و«الوقائع الطبيعية»، وبضرورة الوعي الذي هو «حدّها الأعلى» بحسب عبارته[2].

والحقّ أن ديلتاي لم يشأ أن ينحصر فكره في هذه المقابلة الكلاسيكية بين الطبيعة والروح، وإنما هو يقصد تصور حلّ لمشكل العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الروح على أساس حل هذه «النقيضة» نفسها بين التصور الترنسندنتالي الذاتي والنزعة التجريبية الموضوعية، أو الطبائعيّة؛ من أجل إقامة علوم الروح بناءً فكريًّا قائماً بنفسه.

يشير ديلتاي إلى عنصري الحل لهذا الإشكال الفلسفي: «الاستدلال على

= Wilhelm Dilthey, Chap. 1; H. Ineichen, «Diltheys Kant-Kritik», Dilthey-Jahrbuch, 2 (1984), pp. 51-64.

(1) GS I, pp. 14-21; Œ 1, pp. 168-175 .

(2) GS I, p. 17; Œ 1, p. 171

الحقيقة الموضوعية للتجربة الباطنية، وإثبات وجود عالم خارجيّ»[1]. وهما في الأصل موقفان متعارضان إن أخذناهما على جهة الوثوق الأعمى بتصور أحديّ الجانب للواقع، إما اختزالاً للواقع الخارجي بكليته في الوعي، وإما ردّاً لكلّ ما يوجد إلى شروط الواقع الطبيعي.

بين إطلاق الوعي وإطلاق الطبيعة يتعين، بحسب ديلتاي، حلّ هذه النقيضة بضرب من التجاوز الوهميّ الافتراضيّ لتناهي الذات، ووجهة النظر التي تختص بها نحو عقل خلّاق أصليّ (مثل الذي يشير إليه كانط بعبارة intellectus archetypus في الرسالة إلى م. هرتس[2]) ينطق عن حقيقة الأشياء في ذاتها، الأمر الذي يقضي بوضع حدود لمثل هذه الأقاويل المتقابلة لرفع الخلاف بينها، أو تخفيف وطأته؛ إذ يبدو وكأنه خلاف ظاهريّ، لا يحتاج إلى صيغة شاملة كالحل الجدلي؛ مثلاً، الذي يستوعب الأطراف كلها في وحدة جامعة[3].

فإن نظرنا جهة الوجه الأول من الحل الذي يقترحه ديلتاي لرفع هذا التناقض؛ أي: «الاستدلال على الحقيقة الموضوعية للتجربة الباطنية»، وجدناه يتمسك بفكرة الوجود الخاص بالوعي غير الراجع إلى شروط الوجود الطبيعي، فالوعي هو التجربة الداخلية التي ترسم الحدّ الفاصل بين المعرفة بالطبيعة والعلم بالروح، بل هو شرط عمل العلوم الطبيعية من أجل أن كل موضوع طبيعي خارجي مؤلف من وقائع وسيرورات «مثواها» الأخير الوعي، أو«وعيي أنا» في نهاية الأمر، ولا قيام له بنفسه: «ما من شيء، وما من موضوع إلا من أجل وعي، وضمن وعي»؛ إنه المبدأ الذي اعتمده ديلتاي

---

(1) GS I, p. 20; Œ 1, p. 174

(2) راجع:

E. Kant, AK X: Briefwechsel, p. 130; Œuvres philosophiques I, p. 692; Correspondance, Paris: Gallimard, 1991, pp. 94-95.

(3) وقد أشار، في مقالة ماهية الفلسفة (1907)، إلى مبدأ هذا التحكيم، الذي ينبغي أن يدخل بين الأطراف المتنازعة بطرف ثالث يرتقي فوق الاثنين.

«مبدأً أعلى للفلسفة» - «مبدأ الظّاهريّة»[1] الذي صاغه منذ ما يعرف باسم «مسوّدة برسلاو»[2]؛ وهو يأخذ الوعي بما هو منظومة متسقة من الوقائع مبدأ ترتيب الموجودات والأشياء، ومبدأ معقوليتها، دون أن يعني ذلك بالطبع انحيازاً للفلسفات الذاتية الكلاسيكية، وإلّا انهار مشروعه بأكمله لتسليمه بأن منزلة موضوع علوم الروح، أي الكائن البشري في التاريخ والمجتمع هو مركب جسمي-نفسي، وليس وعياً محضاً، وبأن دور التفسير الطبيعي السببي لا يتيسر حذفه، أو تجاهله.

إن ما يهمّ ديلتاي هو حقيقة الموقف الترنسندنتالي، أي: وجهة نظر الوعي، من حيث تمكّنه من تقييد وجهة نظر مخاصميه من الطّباعيين بحدودها، وتحصيل ما لديهم من الحقيقة أيضاً. أما إذا وقفنا عند الوجه الثاني من الحل الذي اقترحه ديلتاي، «إثبات وجود عالم خارجيّ»، فسنتبين فيه آلية الفكر نفسها التي يعتمدها لكبح الخصم، وكل منافح عن المذهب الذاتي المثالي في هذا المقام، وهو قريبٌ مما بادر إليه كانط في نصّ شهير عنوانه: «دحض المثالية» من **نقد العقل المحض**[3].

ولقد خصص ديلتاي لهذه الحجة مقالة نشرها سنة 1890: «**إسهامات لحلّ مسألة أصل اعتقادنا في الوجود الواقعيّ للعالم الخارجي وشرعيّته**»[4]؛

(1) وملخصه أنه «...ما من موضوع، أو شيء إلا من أجل وعي، وفي وعي». GS V, 90; ME I, p. 95. انظر، أيضاً: GS XX, pp. 152-153.

(2) راجع بخصوص هذه المسودة (Breslauer Ausarbeitung):
GS XVIII, V. der Hrsg., p. XXIX; GS XIX, p. 175 sq.; Introduction to the Human Sciences, SW I, Princeton UP, 1989, p. 245 sq.

(3) كانط، نقد العقل المحض، ص ص. 155-157.
Kant, AK III, pp. 190-193; ŒP I, pp. 954-959.

(4) راجع:
Dilthey, «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (1890)», GS V, pp. 90-138; ME I: «De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé (1890)», pp. 95-144.

إذ عدّل من غلواء التركيز على التجربة الباطنيّة، وأسبقية الوعي على حساب العالم الخارجي، منبّهاً على أن المقصود بذلك يجب تمييزه عن كل نزعة تَوحُّديّة (Solipsismus) تفضي إليها الفلسفات المثالية، أو الترنسندنتالية، من حيث بقيت قاصرة عن تأسيس الاعتقاد في وجود العالم الخارجي على قواعد متينة.

إن نكتة الإشكال، عند ديلتاي، لاتكمن في حقيقة الالتزام بمبدأ الظاهرية الذي اعتمده، والذي ليس بوسع الفلسفة خرقه، وإنما في التسليم بأن ماهو خارج عن الذات إنما يُقرّ به باستدلال سببي ينتقل مما هو في نطاق الذات إلى سببٍ لتمثلاتها هو «شيء في ذاته» يقبع وراء الظواهر. فهذا الانتقال متهافت أصلاً، والسببية التي هي في أصل الاستدلال عليه أشدّ تهافتاً لالتباس علاقتها بهذا العالم الذي مكّنت له، هل هي دونه، أم هي متصلة به اتصال وجود؟ ولذلك يرى ديلتاي، على إثر المحاولات التي راجت بعد كانط لنقد مقالته في الأشياء في ذاتها، أن الكانطية لم تفلح في تأسيس الاعتقاد في وجود العالم الخارجي بغير الحل الافتراضي الذي بلغته، والذي لم يمكّنها من التخلص من شبح التوحّد، واقتصرت على الإقرار بالظواهر ليس إلا في ضرب متردد بين النزعة الذهنية المفرطة والنزعة الظواهرية رديفاً لها؛ بوصفها «تأويلاً ذهنيّاً لمبدأ الظاهريّة»؛ أي: مروراً غير مشروع من الإقرار بسابقيّة الوعي، ونسبة كل ما يوجد إليه إلى وقْف الوجود عليه، أو على وقائعه لا غير. فإذا كان كانط يرى في الذات روحاً محضاً، وفي الخارج مجرد تمثل، فإنه لن يقدر على حلّ إشكال الاعتقاد في «وجود هذا الخارج الذي هو حياة وإرادة نصطدم بها؛ علاقة الكائن يعيشها بمجاله، ووسطه الحيّ» أو «اللاأنا»، باصطلاح فيشته، الذي يتميز عن الأنا ويقابله. ولا يعني ذلك بالطبع استسلاماً لوضع أنطولوجي لا مفرّ منه، يقرّ للما في ذاته باستحقاق ميتافيزيقي لا أساس له، وإنما غاية الأمر الوعي بالمغايرة الجذرية للعالم قبالة الحرية الأصلية للذات، فالذات أو الأنا بوصفه حرية لا يتيسر له أن يظهر شفافاً لنفسه، دون أن يتمثل العالم الخارجي: «إنّ الأنا لا

يوجد بالنسبة إلينا إلا بقدر تمييزه عن عالم خارجيّ، ولفظة العالم الخارجيّ لا معنى لها إلا بقدر تمييزه عن الأنا، فلا يتيسّر لنا أن نحذف أمراً منهما بالفكر دون أن نحذف الثاني أيضاً»[1].

ظاهرٌ مما سبق فضلُ الإشكالية الترنسندنتالية على ديلتاي، ولا سيما الإشكالية الكانطيّة التي بقيت محددة لروح عصره، فلقد أفضى تعديل مفهوم الترنسندنتالي الكانطي، ونزع الصورية عنه إلى تصور الأساس المطلوب لعلوم الروح، ولجملة الفلسفة على جهة البنية الأصلية للوعي من حيث هي بنية ذاتية تأملية (Selbstbesinnung) راجعة إلى نفسها (الفلسفة = فكر الفكر، أو وعي الوعي)؛ أي على جهة الإقرار بمبدأ المحايثة كمبدأ أصلي في توليد المعنى والدلالة معطوفاً على السياقات الفعلية الاجتماعية، والتاريخية للوجود البشري.

لقد استمد ديلتاي هذا المفهوم من شلايرماخر، واستصلحه ليناسب إشكاليته في نقد العقل[2]، وهو مفهوم مطابق للحياة، كما أقر بذلك في نصّ **لمحة على نسقي** (1896)[3]، من جهة؛ ومن جهة ثانية هو مرادف لمبدأ الظاهرية[4] من حيث التعلق بين الوعي والأشياء وخواصها ضمن الحركية الأصلية للحياة، ووحدتها. ولذلك فليس التعالي، الذي يقبل به ديلتاي، محتاجاً إلى أية مفارقة (Transzendenz) تعلو على الوجود الفعلي للحياة التي ينبغي لها فهمٌ انطلاقاً من نفسها، ومن انعطائها بنفسها. أما العقل فليس هيئة قبلية خالصة، وإنما هو مساوق لحركة الحياة منخرط في زمانيتها وتاريخيتها الجذريتين، إنه وظيفة خلاقة بالطبع: «إنّ صيغ الفلسفة

(1) راجع:
GS V, p. 124; ME I, p. 129; S. Mesure, Dilthey et la fondation des sciences historiques, Paris: PUF, 1990, Annexe I, pp. 255-263.

(2) راجع: GS XVIII, p. XXIV.

(3) راجع: GS VIII, p. 182; Œ 1, p. 26.

(4) راجع: GS XIX, p. 18.

الترنسندنتالية فيما يخص طبيعة ملكتنا التأليفية ليست إلّا تعبيرات مجرّدة، وغير مناسبة لهذه الخواصّ التي تميّز حياتنا النفسيّة، والتي من شأنها، عند الفعل الخلّاق، أن تعطيها النّماء، والشّكل»[1].

3- نقد الوضعيّة: «تجربة، لا تجريبية»[2]:

إنّ قراءة كانط، واستئناف المناظرة معه عند ديلتاي لا ينفصلان عن نقد المذهب الوضعيّ الذي باشره منذ بدايات فكره، من حيث يمثل عائقاً أمام مشروع بناء نظرية في علوم الروح. وقد استشرف ذلك قبل **المقدمة** (1883) بسنوات، منذ ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، ولاسيما من جهة الحرص على (الاستقلال الذاتي) لهذه العلوم عن علوم الطبيعة، وعلى تمييز موضوعها بنمط مخصوص من التاريخيّة لا يبدو أن أصحاب الوضعية يأخذون به أصلاً.

وبالفعل، فالموقف الوضعي يبدو لديلتاي نقيضاً مباشراً للموقف النقدي الذي استفاده من كانط، ولكنه لم يكن قادراً على اجتناب المناظرة مع أعلامه الكبار (وبالأخصّ كونت في فرنسا، وج. س. ميل في إنكلترا)، أو الإشادة بأفكارهم ومحاورتها (أفيناريوس، وماخ في ألمانيا، مثلاً، وهما من رواد مدرسة النّقد التجريبيّ).

لاشكّ في أن النزعة الفلسفية لديلتاي ليست خُلواً من التعلّق بضرب من الروح الوضعيّ بالمعنى الموجب الذي رافق فكره وعمله، والذي ميّز قطاعات فكرية كاملة في عصره بعد تحلل المنظومات النسقية الكبرى ونهاياتها، وانكسار النزعات المثالية المغالية، وأفول الميتافيزيقا. إنها نزعة التعلق الشغوف

---

(1) GS V, pp. 176-177,182. راجع أيضاً: GS VII, pp. 277-278

(2) بخصوص هذه العبارة الشهيرة لديلتاي: «Empirie, nicht Empirismus»، وما تقتضيه من موقف فلسفي، راجع:

H. Ineichen, Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1975, p. 58 sq.

بمضمون التجارب المعيشة، وحركيتها الزمانية والتاريخية والنفسية، والبعد العمليّ، والقيميّ، والوجدانيّ للحياة، خلافاً للنزعات الذهنية المجردة[1]. ولذلك كانت الحاجة إلى السؤال النقدي عنده مقترنة بنمط المعقولية الذي ينبغي لمثل هذه التجارب، أي التحليل الترنسندنتالي لشروط إمكان الموضوعية والصدق الكليين الذي تفصح عنه هذه التجارب، ومساقاتها الأصلية.

إنّ المذهب الوضعي، باستغنائه عن هذا السؤال، يستغني دفعة واحدة عن النظر في شروط تكوين الموضوعات ويقبلها كما هي قائمة في التجربة، فلا يبحث إلا عن معرفة مطابقة لوجودها. من أجل ذلك فإن دحض المذهب الوضعي لا يعني كشف تهافت مقالاته في نظرية المعرفة فحسب، وإنما في مجال البحث التاريخي خاصة (كما هو الأمر عند رانكه، وبوكله، وتان)[2] الذي يجد نفسه مقيّداً بمنهج العلم الطبيعي، وفروعه. ذلك أنّ نقض الوضعية ملازمٌ أيضاً لنقض ما يسميه ديلتاي «ميتافيزيقا التاريخ»؛ أي الفلسفات الشمولية التي تدّعي إعطاء معنى كلي ونهائي للسيرورة التاريخية، مثلما تدّعي إنشاء علم كلّي بالمجتمع[3].

---

(1) GS V, p. 86; ME I, p. 91

(2) راجع: S. Mesure, Dilthey..., pp. 20-22.

(3) كتب آرون في: فلسفة التاريخ النقدية: بحث في النظرية الألمانية للتاريخ (ترجمة حافظ الجمالي، وزارة الثقافة، دمشق، 1999، ص ص. 41-42 بتصرف طفيف): «إن علم الاجتماع الذي يقف ديلتاي ضده، إنما هو ذاك الذي أنشأه كونت، وسبنسر، ذاك الذي يأخذ على عاتقه من جديد مطامح فلسفة التاريخ. فمثل هذه السوسيولوجيا، رغم مزاعمها العلمية، تستخدم طرائق لا تختلف، من حيث الطبيعة، عن تلك التي يستعملها بوسيي، أو هيغل. إنها تلجأ دوماً إلى مفاهيم كما لو أن المفاهيم بمقدورها أن تستوفي تنوع الصيرورة. وهي تنشئ تعميمات متسرّعة، وغامضة، كقانون الحالات الثلاث: فهذا القانون لا يجد تأييداً من الوقائع، وإن افترضنا ذلك فإنه لن يكفي لتسويغ نظام من القيم». راجع:
R. Aron, La philosophie critique de l'histoire, p. 46; GS I, pp. 86-92; Œ 1, pp. 246-252.

ولعل الحجة على ذلك أنّ مثل هذا التصور لا يطابق مبدأ العلم الوضعي، أي «التحليل»، ولذلك «**ليس ثمة علمٌ يتعلق مباشرة بالكلّ**»[1]، وإنما يكون مسار العلم بعزل الكليات الجزئية التي ينطوي عليها موضوعه (التاريخ، أو المجتمع، مثلاً) ووضعها في مواضعها من الكلّ الذي يستكشفه العلم من وجهات نظر متباينة مفرّقة في الأصل، وربطها بالواقع العياني لجمع التحليل بالتركيب في نهاية المطاف، وبلوغ الكلّ من بعد ذلك كمحصّلة للجهد النظري المرافق للعمل العلمي الفعلي.

إنّ المطلب الفلسفي الرئيس هو، إذاً، نظريةٌ في المعرفة، شأنها أن تيسر السبيل نحو تعقل الكلّ، الذي تتكافل العلوم الجزئية لبلوغه، وتجتمع على قاعدة مشتركة، تستمد مشروعيتها، ومبادئ عملها من هذه النظريّة. غير أن هذا الكلّ ليس نظيراً للنزعة الشمولية (Holismus) الميتافيزيقية السائدة في فلسفات التاريخ خاصّة، وإنما هو مقتضى منهجيّ للمعقولية العلمية الخاصة في مجال الروح لا يطغى على المفرد، ولا يستوعبه، أو يلغيه (هيغل)، وإنما يتساوق معه انطلاقاً من الآليات التحليلية الأساسيّة التي تضبط علاقة العقل بالواقع[2]؛ ذلك أنّ الوجود التاريخي الفعلي لا يمكن أن نبتني حوله علماً بمجرد الإدراك، والمعاينة، والنظر، أو«بفتح الأعين» كما يقول في **المقدمة**، وإنما يلزمه «التحليل والتشريح»؛ أي تفكيكه، وردّه إلى معطياته الأولى والأصليّة التي يسميها ديلتاي «الأشكال الأبسط للموافقات» (Gleichförmigkeiten) التي تُشتقّ منها، وتستخرج الأشكال الأكثر تعقيداً.

وإذاً، موضوع المعرفة يخضع للتّكوين والتدرّج، ولا يُحصّل بتناول مباشر للواقع بما في ذلك معرفة الماضي الذي ينمو بنموّ معرفتنا به، ولا

(1) آرون، فلسفة التاريخ النقدية، ص47.

(2) راجع:

S. Mesure, «Individus et ensembles dans la méthodologie diltheyenne des sciences sociales», Revue Internationale de Philosophie, N° 4 (2003), pp. 393-405.

يكون معطى ساكناً بلا حركة. فمتى استقرّ الأمر على الرّجوع إلى هذه العناصر الأولى كانت مهمّة العلوم، التي يتعين ابتناء منظومتها على أسس متينة، أن تنظر في هذه الموافقات المتشابهة التي تربط بين الوقائع البسيطة التي يستخرجها التحليل من هذه الوحدة الأساسية. هاهنا التواطؤ المكين بين الميتافيزيقا والوضعية، فإن الصيغ التي أقامها هيغل، وشلايرماخر، وكونت لتفسير قانون التاريخ؛ إنما هي من جنس التفكير الطبيعيّ السابق على التحليل، وهو في كل الأحوال ليس شيئًا غير الميتافيزيقا.

إنّ آلية عمل فلسفة التاريخ سواء كانت ذات منحى غائيّ أم طباعيّ، هي نفسها؛ إذ لا تنطلق من القيم والمعايير لتعود إلى الوراء، أي إلى وعينا بأنفسنا، حيث تتحد بالتمثل والفكر[1]. دون ذلك، يتبين أن القيمة والمعيار لا وجود لهما إلا بالإضافة إلى النسق الديناميكي الذي تتكون منه طاقاتنا، وأنه لا معنى لها يمكن تمثّله إن نحن قطعنا الصلة التي بين هذا النسق وبينها.

حاصل القول: إنّ الدلالة والمعنى لا يجوز تسليطهما على المجرى الفعلي للتاريخ وللواقع بضرب من الإضمار والتسليم القبليّ بالبداهة المباشرة اللامسؤولة، وإنما يكون الانطلاق دوماً من أسفل، كما يفعل الفينومينولوجيون، وبعض الوضعيين؛ أي: عند ديلتاي من «نسق الطاقات»، أو «النسق الديناميكي»، الذي يمنح القيمة للواقع الفعلي؛ وهذه الطاقات ليست شيئاً غير أنساق لحفظٍ ذاتيٍّ للبقاء يخصّ الكيانات النفسية الفيزيائية المفردة والجماعيّة الفاعلة؛ بما تنطوي عليه من القوى في جماع الواقع التاريخي، والاجتماعي.

4- الرّوح الفلسفي: مقامه وأصوله:

إنّ مشروع ديلتاي يتقوّم بعناصر كثيرة متباينة المصادر؛ فلسفية، وعلمية، وأدبية؛ ولكننا وقفنا عند هذا الحدّ على النطاق الذي رسم إشكاليته، وضبط

(1) في نقد الميتافيزيقا وفلسفة التاريخ، راجع الفصل التالي من هذا الكتاب.

بعض حدودها بالعودة إلى المصادر، وإلى النصوص التي تشهد على أصول هذا المشروع؛ انطلاقاً من الصياغات الأولى لفكرته الرئيسة منذ 1860 وذلك جمعاً بين مطلبين: مطلب الرجوع إلى كانط، ومطلب نقد الوضعيّة. وهما علامتان من علامات الفكر في عصره، يشترك فيهما مع معاصريه، ولا سيما مع محاوريه ونظرائه الكبار قرّاء كانط من جهة أولى، مثل هلمهولتس، وسيغفارت، ولوتسه؛ وقراء كونت، وميل من جهة ثانية. ولقد أشرنا إلى ما رسمه ديلتاي من خطط فلسفية، حددت علاقته بالإرث النقدي والوضعي الحديث، وشروط الاستئناف الفلسفي للسؤال حول الإنسان، بما هو سؤال تاريخي، وشروط رفعه إلى وجاهة المعالجة الصناعية العلمية، والموضوعية. وقد شهد ديلتاي على ذلك بنفسه في مواضع كثيرة من عمله، يمكن اختصارها في عبارته، التي ختم بها الدرس الافتتاحي، الذي قدمه سنة 1867: «الثبات على السُّنّة النقديّة لكانط»، بوصفه نذر فلسفته الأعظم، وروح عصره الذي لم يشأ الخروج عليه، ومخالفته.

أمّا إن شئنا أن نبحث عن تعبير هو أقرب شيء إلى المتانة النسقية، والنضج لعرض الصياغة الأولية لمشروع ديلتاي بالعنوان الذي أعلن عنه؛ أي: **نقد العقل التاريخيّ**، فليس ثمة أبلغ من مقالة 1875، التي حملت عنواناً واعداً: **في دراسة تاريخ علوم الإنسان والمجتمع والدولة**[1]. لقد رأى فيها ديلتاي نفسه لحظةً مهمّةً في فكره، واشتغل كثيراً على الإعداد لها، وعلى تكميلها بعد نشرها[2]. وقد عرض في هذه المقالة بعض العناصر

(1) راجع:

Dilthey, «Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)», GS V, pp. 31-73; ME I: «De l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques», pp. 38-77; Œ 1, pp. 43-87.

(2) بخصوص مراجعات هذه المقالة واستكمالاتها، راجع:

Dilthey, «Fortsetzungen der Abhandlung von 1875 (um 1876)», GS XVIII, pp. 58-107; «Sur l'étude de l'histoire, des sciences humaines, sociales et politiques. Suite de l'Essai de 1875», Œ 1, pp. 89-142.

التأسيسية الجامعة بين المطلبين (النقدي الكانطي، والوضعي) من جهة التركيز على قضية محورية هي: «**تحليل مسألة الارتباط السببيّ في تاريخ العلوم الأخلاقيّة والسّياسيّة**»[1]، والبحث عن حلٍّ فلسفيٍّ قائم على «بحوثٍ تاريخيّةٍ ونقديّةٍ خاصّةٍ بعينها» لا على فلسفة التاريخ، ولا على فلسفة الطبيعة، وأوهامهما الميتافيزيقية. ذلك أن الأمر لا يخصّ مجرّد إمكان العلاقة السببيّة بالأثر، وإنّما المرور إلى الاستدلال على واقعيّة هذه العلاقة الذي هو شأن المباحث الجزئية العينية، والذي هو أيضاً من الأمور التي يغفل عنها التاريخ غفلةً شائعةً؛ إذ يكتفي بضرب من بادئ الرأي، والتنميق الجماليّ، والحال «أنه، بهذا الصّدد، بحاجةٍ عاجلةٍ إلى تعديل وعيه المنطقيّ»[2].

إنّ طرح مسألة السّببية يقترن عند ديلتاي بمفهوم الفلسفة، ومهمّتها الحقيقيّة؛ فلا فلسفة التاريخ، كما عند كانط، ولسّنغ مثلاً، (والتي بقيت في مستوى المأمول عند الأول، ومستوى الافتراض عند الثاني)، ولا الفلسفة الوضعية، كما عند كونت (التي تقضي بنسف الفلسفة من أساسها، وطرد المنطق وعلم النفس من مجالها)، بإمكانهما تقدير المنزلة العلمية للفلسفة حقّ قدرها:

«إنّ الفلسفة، وفي الحدود التي تكون فيها علماً، ولا تقوم على المشاعر فحسب، إنما هي العلم الذي يشكل المنطق (مع نظرية المعرفة) وعلم النفس، وهي التي تستخدم هاتين الوسيلتين الجبارتين لفضّ بعض المشكلات. ففي كل مرّة يكتسب فيها أحد العلماء هاتين الوسيلتين الكبيرتين، الأمر الذي نأسف لندرته، نظراً لمصاعب ناجمة عما ينطوي عليه الأمر [في نفسه]، فإنه ينفذُ إلى مجال الفلسفة دون أن يفقد مكانته في اختصاصه. وحين يستخدم أحد الفلاسفة، كما هو حال الطائفة الكبرى من

---

(1) GS V, p. 47; ME I, p. 52; Œ 1, p. 60.

(2) GS V, p. 48; ME I, p. 52; Œ 1, p. 61.

أعظم المفكرين، هذه الأدوات لإدخال مناهج ومبادئ جديدة إلى أحد العلوم، فإنّ في ذلك أحد أجمل انتصارات الفلسفة الأصيلة»[1].

ذلك ما يعبر عما يسميه ديلتاي «الروح الفلسفي» (philosophische Geist)، الذي لا يقصد به توسّل هذه العلوم بضرب من الاستخدام الأداتيّ، أو اعتبارها مجرد «خلاصة من الأفكار» يمكن تطبيقها على علوم أخرى، وإنما هو الالتزام بما في نظرية المعرفة، والمنطق، وعلم النفس من الفاعلية المنهجية التي تتبين آثارها بالتطبيق، والممارسة الدقيقة، كما هو الشأن مع الرياضيات، مثلاً.

غير أنّ مقالة 1875 لا تستبعد من الكانطية والوضعية غير مظهريهما الأكثر شيوعاً وعموميّة؛ أي موقف الادّعاء عند رائد الوضعية الفرنسية خاصة، والذي يجعل مهمّة الفلسفة واقعةً تحت العلوم الجزئية، ولا يبصر بأية قيمةٍ، أو إمكانٍ لعلوم الرّوح، وقد أقصى علم النفس من نظريته أصلاً. وهو الذي أفضى قوله بقانون التطور العلمي إلى أمر هو أشبه شيءٍ بفلسفات التاريخ الكلاسيكية، وإن لم يخلُ جملةً من الفائدة بوصفه «منطلقاً بيناً بالإمكان أن يخضع لتطوير عقلانيّ»[2].

إلا أنّ نكتة الإشكال تظلّ عند ديلتاي متصلةً بمعالجة القضية المحورية عنده -إقامة علوم الإنسان والمجتمع والتاريخ، أي علوم الروح- بفضل تراكم إنجازات علمية من خارج النطاق الفلسفي، والثقافي الألمانيّ: من كونت، وميل، وبوكله[3] الذين اهتمّ بهم في وقت مبكر[4]؛ ولاسيما ما تعلق

(1) المرجع المذكور.

(2) راجع: GS V, p. 50; ME I, p. 55; Œ 1, p. 63.

(3) هو مؤلف تاريخ الحضارة في إنكلترا (Buckle, History of the Civilisation in England)، الذي نُشرت ترجمته إلى الألمانية سنة 1860، وكتب عنه ديلتاي مراجعة نقدية. انظر: GS XVI, pp. 100-106; SW IV, pp. 261-269

(4) GS XVIII, pp. XX-XXI.

بما سماه «المشكل المنطقي لهذه العلوم»[1]، وهو ما استفاد منه أهل الفكر في البلاد الألمانية، ودفعوا به إلى المدى الأقصى بما تيسر لهم من جودة الإحساس بما في هذا الميدان من الوقائع والمعطيات.

إنّ ما سمّاه ديلتاي «الشطر الآخر من الكوكب الفكري»، وقصد به علوم الروح، يجب تحريره حسب رأيه من هيمنة علوم الطبيعة؛ إذ إنها «**لا تُشكّل كُلّاً له هيئةٌ منطقيةٌ شبيهة بتلك التي تنطوي عليها معرفتنا بالطبيعة**»[2]. ولعلها لا تأمل ذلك، وإنما يتعين عليها ضبط ما تحتاج إليه من «منظومة سببيّة، ونظام داخليّ» بالرجوع إلى ضبط «وضع الذات العارفة» التي تقف مقابل هذا الشطر الثاني من «الكوكب الفكريّ» (globus intellectualis) بناءً على ما بين الشطرين من الفرق في الهيئة والتكوين، وفي طبيعة الموضوع، وخواصه الأساسية.

والحقّ أنّ الجمع بين علمين من أعلام الفكر الوضعي والتجريبيّ (كونت، وميل) في هذه المقالة[3] قد أسهم في وضع الأسس الأولى لمشروع ديلتاي بقراءة متأنية لفصول مهمة من **الدّروس في الفلسفة الوضعيّة**، ومن كتاب **المنطق** الشهير للفيلسوف الإنكليزيّ المرموق، مع حضورٍ لظلّ كانط ماثلٍ في ثنايا هذا النصّ.

وقد عبّر ديلتاي في التصدير، الذي كتبه سنة 1911 للمجموع الذي سماه **العالم الروحي**، عن الدفعة الحاسمة التي أعطتها المناظرة مع الوضعية، ومع فلسفة كانط، لفكره منذ بداياته، وخاصة منذ المقالة التي نحن بسبيلها؛ فإن هذه المقالة قد دلت، حسب عبارته، على «مقدار القرب الذي [كان يشعر] به من المذهب الوضعيّ في مجهوداته الفلسفيّة»؛ فضلاً عما كان شائعاً في ألمانيا من «تفوق لتحليلات كانط»، من جهة «نقطة انطلاقه التي تكمن في

(1) GS V, p. 57; ME I, p. 62; Œ 1, p. 71.

(2) GS V, p. 53; ME I, p. 58; Œ 1, p. 67.

(3) GS V, pp. 53-58; ME I, pp. 58-62; Œ 1, pp. 67-71.

مشكل الصدق الكلّي للمعرفة»، ومن جهة عمله على «تقييد المعرفة في الوقت نفسه بما يقبل التجريب (das Erfahrbare)»، مسايراً في ذلك التقليد الغربي الحديث (من دالمبار إلى ميل وكونت)؛ ليستنتج: «إن هذه القضايا من عند كانط قد شكّلت القاعدة لتطوّري [الفكري]، وكذلك كنت أبتدئ دروسي»[1].

فلذلك يمكن أن نقرأ نص هذه المقالة بوصفه بياناً تأسيسيًّا لمشروع ديلتاي، أو بياناً منهجيّاً أجمل فيه الخطوط الكبرى التي يجب أن توجّه كل تفكير في معقولية الحياة التاريخية والاجتماعيّة، وشروط انتقالها إلى رتبة علمية موضوعيّة[2]، وذلك بالرجوع إلى حدوسه الأولى بفضل الموقف النقدي الذي أسّسهُ كانط، ومكّن له في الفكر الألماني والغربي الحديث عموماً، وبفضل الكشوفات الوضعيّة، التي جعلت الفلسفة متصلة بالنظرة العلمية للعالم وللإنسان، إلى حدّ التلاقي بين الطرفين بحثاً عن إمكان علوم الروح أو العلوم الأخلاقية (moral sciences) (بعبارة ميل)، التي شأنها أن تنطق عن عالم الإنسان، وأن تستظهر معناه، وتتأوّله لا عن عالم الطبيعة الصامت أبداً. لقد عبّر ديلتاي عن هذه المعاني في سطور متألقة حين قال:

«ذلك أن عالمنا هو المجتمع لا الطبيعة، فالطبيعة صامتة بالنسبة إلينا، وقوة المخيلة عندنا هي التي تنشر عليها فقط، من حين إلى حين، ألقاً من الحياة ومن الباطن؛ ولمّا كنّا [على هيئة] نظام من العناصر الجسمانيّة المتفاعلة معها، فإنّ أيّ إدراك داخليّ ليس بوسعه أن يَرد مرافقاً للعبة التفاعلات. كذلك هي الطبيعة في أعيننا عبارة عن سكون جليل. خلافاً لذلك فإنّ كلّ انفعالاتنا هي حاضرة وحيّة في لعبة التفاعلات الاجتماعية؛ من أجل

(1) GS V, pp. 4-5; ME I, p. 11.

(2) راجع:

A. Kremer-Marietti, Dilthey et l'anthropologie historique, Paris: Seghers, 1971, pp. 31-37.

أننا ندرك ما في أنفسنا، وما بداخلنا من الحالات التي تؤلف في حيويتها القصوى منظومة المجتمع»[1].

أفلا يكون الانتقال من الطبيعة إلى التاريخ تصريفاً لأحوال النفس، وأوضاعها؟ أليست منظومة المجتمع، التي ألفتها جملة هذه الأحوال، وأعطتها الحياة، هي من شؤون الفرد بادئ الأمر؟ وهل يكفي علم النفس لتيسير الانتقال إلى العالم التاريخي؟



(1) GS V, p. 61; ME I, p. 65; Œ 1, p. 74.

الفصل الثاني

نقد العقل التّاريخي وفلسفة السّيرة
من التّاريخ الكلّي إلى التّواريخ الفرديّة[1]

«إن المعرفة ليس بمقدورها أن تتخطى الحياة».

ديلتاي (1896).

يمثّل كتابُ ديلتاي **مقدّمة في علوم الروح**[2] عُمدة مؤلفاته وعلامة فارقة في فلسفته كلّها، بعد أن ابتدأ، قبل ذلك، بمباحث متفرقة الأغراض. وهو إن نشر ما سمّاه جزءه الأول في حياته سنة 1883، فإنه لم ينشر ما وعد به من الجزء

(1) شيء من هذا العنوان استوحيناه من قراءة نصّ جميل للمرحوم سالم يفوت: الزمان التاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، دار الطليعة، بيروت، 1991.

(2) نستخدم، في الإحالات الموالية على هذا الكتاب، المنشور أولاً لدى (Duncker & Humboldt, Leipzig, 1883)، النشرة المشار إليها سلفاً، والتي هي الجزء الأول من الأعمال الكاملة، وما يقابلها في الترجمة الفرنسية الأحدث التي تمثل الجزء الأول، أيضاً، من أعمال الفيلسوف في الترجمة نفسها المُشار إليها أولاً لسنة 1992، وهي ترجمة جزئية اكتفت بالقسم الأول النسقي (19 فصلاً) وبعض الفصول من القسم الثاني التاريخي (الباب الأول: الفصلان 1-2؛ الباب الرابع، الفصول 1-4)، والأمر نفسه فيما يخص الترجمة الإنكليزية لسنة 1989؛ وفي حين تخيّرت المترجمة الفرنسية وضع جملة من النصوص الممهدة لكتاب 1883 واللاحقة عليه (ذات الطبيعة البيوغرافية خاصة: ص. 19-40)، ومنها نص 1875، والوثائق المكملة له (ص. 43-142)، فإن صاحبي النشرة الإنكليزية قررا وضع جملة المسودات والوثائق التي هي ذات صلة بكتابنا، والمحررة بين 1880 و1890.

الثاني لهذا الكتاب، كما كان متوقّعاً منه؛ إذ بقي أشتاتاً مفرّقةً في نصوص لم تبلغ شكلاً نسقيّاً منتظماً كما أراد[1]؛ ذلك أنّ نمط الكتابة الفلسفيّة بقي، عند ديلتاي، مُفرّقاً بين المحاولات، والمقاربات، والمقدّمات، بما في ذلك في آثاره المنجزة فعلاً، وهو ما شأنه أن يعكس ضرب المعقولية الذي انشغل به، وانصرف له همّهُ فكراً وعملاً يساوق الشأن البشري، ويرافقه، يتقصّى المعنى في أثنائه، ويلاحقه بالوصف والفهم والتأويل، لا بالتجريد الصوريّ المسلّط عليه. لقد اتخذ مشروع ديلتاي في هذه اللحظة التأسيسية عنواناً له: **نقد العقل التاريخي**؛ أي: «... نقداً للملكة التي يحملها الإنسان بالقدرة على معرفة نفسه، وكذلك المجتمع والتاريخ، والتي هي إنشاءاتٌ له»[2]، احتذاءً لمنوال كانط في تحقيق شروط إمكان الصحة الموضوعية للمعرفة، ونسبتها إلى ذات صاحبة قدرة تشريعية عليا؛ ولعل في ذلك شيء من استئناف المنوال الترنسندنتالي، الذي وإن بدا مجاله غير المجال الذي سطّر حدوده مؤلف **نقد العقل المحض** (التّاريخ، والمجتمع، وسائر الهيئات المشتقّة منهما) فإنّه راجعٌ في المقام الأوّل إلى علم النّفس؛ أي إلى البحث في مسألة الوعي، ووصف مُقوّماته وهياكله. وإذاً فبين النفس والتاريخ، وبين علميهما، يتردّد الجهد الفلسفي لديلتاي، جمعاً وتحليلاً، لما بين هذين القطبين من العلاقة والرابطة، من القرب والبعد، من المشابهة والمخالفة...

لقد رافق هذا العنوان فلسفة ديلتاي من أولها إلى آخرها، من لحظة الحدس الأولى بهذه الفكرة التي صرح بها لصديقه يورك فون فارتمبورغ، عارضاً عليه خطة كتابه الأول[3] إلى آخر تصريحاته في خطاب ذكرى ميلاده

---

(1) هذه النصوص (المترجم بعضها في القسم الأخير من النشرة الإنكليزية) منشورة ضمن المجلد التاسع عشر من الأعمال الكاملة.

(2) GS I, p. 116; Œ 1, p. 278

(3) راجع:

GS I, IX; Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg (1877-1897), Halle: M. Niemeyer, 1923. =

السبعين (1903) مثلاً: «لقد حاولت البحث في طبيعة الوعي التاريخي وشرطه - في نقد العقل التاريخي»[1]؛ وحتى السنة الأخيرة من عمره حين اشتغاله على كتابه الأخير: **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح** (1910)[2]، مذكّراً بهذا العنوان القديم بوصفه حلاً لمشكلة تأسيس العالم الروحي... وغير ذلك كثير من الإشارات المتصلة عبر نصوصه، وأعماله الدالة على ضرورة احتذاء المنوال النقدي الكانطي علامةً على اتجاه الفكر عند طائفة من الكانطيين المحدثين نحو السؤال النقدي؛ بوصفه سؤال الفلسفة الرئيس في ركنيه الكبيرين: العقل والإنسان، نظرية المعرفة والأنتربولوجيا؛ فضلاً عن المناظرة مع الاتجاه المعبّر عن هيمنة النزعة الوضعية، والانقياد لمثال العلوم الدقيقة، ونمط المعقولية الذي أنشأته.

1- النسق الفلسفي لعلوم الروح: المبادئ والمقدّمات:

إنّ هذا الكتاب العمدة في فلسفة ديلتاي هو حصيلة أفكار وحدوس تناضجت بالتدريج، واتخذت الشكل النسقيّ الذي ظهرت عليه؛ وهو يعبّر عن ختام مرحلة عرضنا، فيما سبق، ملامحها العامة، ولعلّه أقرب إلى التّعبير عما يسمّيه الدارسون «مرحلة برسلاو» (1871-1882). إنها المرحلة التي بلغ فيها نشاط ديلتاي الفكري أوجه، وتميّزت بعملين كبيرين: **حياة شلايرماخر**، الذي نشر سنة 1870 الجزء الأول منه، ثم كتابنا هذا الذي نعمل عليه في هذا الفصل: **مقدّمة في علوم الرّوح** المنشور سنة 1883. على

= وعلى حدّ علمنا، هذه المراسلات نادراً ما ترجمت، إذا ما استثنينا الترجمة الإيطالية:

P. Y. von Wartenburg-W. Dilthey, Carteggio 1877-1897, tr. F. Donadio, Napoli: Guida editori, 1983.

حول مراجعة هايدغر لهذه المراسلات، راجع:

M. Heidegger: Der Begriff der Zeit, GA 64, 2004, pp. 7-15; Sein und Zeit, pp. 377-404.

(1) GS V, p. 9; ME I, p. 15

(2) GS VII, p. 191; Œ 3, p. 71

أن مقالة 1875، التي وقفنا عندها فيما سبق، يمكن اعتبارها محور هذه المرحلة، وبيانها المنهجي.

والأثر، الذي نحن بسبيله، يتكون من كتابين؛ الأول: خصّصه ديلتاي لعرض مشروع تأسيس علوم الروح، وتعليل مطالبه الفلسفية والمنهجية والمعرفية، ورسم حدود الحقل الذي ينبغي له. أمّا الثاني: فيعرض عرضاً تاريخيّاً لمسارات تكوين الميتافيزيقا، وانهيارها في الفلسفة الغربية، سماه ديلتاي بعبارة طريفة: «فينومينولوجيا الميتافيزيقا»[1]، ولعله قصد، بذلك، معنى قريباً من المدلول الهيغليّ للّفظ.

في نصٍّ كتبه ديلتاي سنة 1896: **لمحةٌ على نسقي**[2]، نجد تلخيصاً كثيفاً لمشروعه في كتاب 1883:

«إنّ المهمّة التي يتعيّن عليها بيان قيام علوم الرّوح بنفسها (Selbstständigkeit)، ضدّ التّفوّق الحاصل لعلوم الطّبيعة في تكوين الفكر الفلسفي، وكذا الأهميّة التي تنطوي عليها بالنسبة إلى الفلسفة المعرفة المتضمَّنة فيها، إنّما نشأت من أبحاثي حول تاريخ الفلسفة، وهي مبيّنة في: **المقدمة في علوم الرّوح** (الجزء الأول). فالإنسان، الذي هو وحدةٌ، إنّما يفعل بحسب هيئته عبر مختلف دوائر الحياة؛ في معرفة الواقع، في تحديد القيم، في وضع الغايات، وهو عينُ الكائن الذي يعبّر عن نفسه. أمّا العلوم فتتّصل بمختلف مظاهر الفعل، ولكنّ الوعي الذي يوجد في وسط هذه العلائق يجب عليه أن يحفظ تألُّفَه (Zusammenhang) في هذا التنوّع. أمّا الفلسفة فتتمثل، بالتّحديد، في رفع الكلّية التي نشكّلها إلى الوعي بالوحدة، وتبعاً لذلك إلى الوعي بالتألّف الذي يجمع كافّة التّعبيرات التي تخصّها، والتي تخرج من غياباتها كافّة التّجليات الكبرى للرّوح. إنّها بفضل قوة الفكر وحده ما به يكون وجودنا وفعلنا مستقلّين تحرّكهما زينة الحياة في هذه الدّنيا.

(1) راجع بخصوص هذه العبارة: GS I, p. 395; Œ 1, p. 348

(2) Dilthey, «Uebersicht meines System», GS VIII, pp. 176-184; Œ 1, pp. 23-32

سمتها الأولى والغالبة هي إذاً الإسهام في إنشاء هذا التألّف وتبعاً لذلك دفعنا إلى الوعي أنّ حياتنا واحدة. وهي تجد عُدّتها في العلوم الجزئية وأمّا المبدأ القائد لها ففي استقلال الفكر وفيه يمكن فقط أن يتحقّق، ضمن نشاط العقل، جهد الإنسان لبلوغ الحرّية وبناءً عليه استقلال الذات بذاتها (Autonomie des Subjekts)»[1].

إنه، إذاً، مشروعٌ مكتملٌ لا يخصّ الجانب المعرفي فحسب، أو القيام الذاتيّ لعلوم الروح، وإنما يشتمل كذلك على «استقلال الذات بذاتها» التي هي مبدأ وحدة الحياة، ووحدة العبارات المختلفة الدالة عليها، وهي المنبع الأقصى لتجليات الروح في الحياة التاريخية والبشرية الفعلية، وأصل الحرية، وماهية الفعل البشري. ففي هذه النظرة التي يلقيها ديلتاي على فلسفته، بعد أكثر من عقد من الزمان على نشر كتابه، وقد اتخذت صورة أقرب إلى التكامل، بإمكاننا أن نجد عناصر القول الفلسفي التي يتألف منها مشروعه، والتي تؤلف مجموعاً متسقاً من القضايا، والاعتبارات، والأغراض.

أما ما سماه «الجزء الأول من الفلسفة» فإن غرضه، في تقديره، إنّما هو رفع الذّات المفكرة إلى درجة الوعي الفلسفي بالحاضر؛ من خلال عبور لمراحل التاريخ كلّها. إنه مطلبٌ يقصد بلوغ أعلى درجة من درجات الكلي الذي تعبّر عنه الفلسفات المعاصرة، والذي يعبّر عن وحدة مشاكلة لبنية الإنسان، ولبنية العصر، شاملة للمعرفة، والغايات، والقيم، وسائر المثل... إنّ هذه الوحدة هي المبدأ الذي يعطي الشخص الإنساني والمجتمع صورة مستقلة، مكتفية بنفسها وتاريخها، هو الشرط الذي يكون به تجلي الحياة النفسية للإنسان[2].

---

(1) GS I, p.. 176; Œ 1, p. 23

(2) GS I, p. 176; Œ 1, p. 24. راجع، لتفصيل هذا المعنى، مقالة «ماهية الفلسفة» (1907):

Dilthey, Das Wesen der Philosophie, hrsg. O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1984; GS V, pp. 336-416; ME I, pp. 341-415.

إلى ذلك يضيف ديلتاي أن «الفلسفة لا تقوم على أساس نظري معرفي فقط؛ حيث إن الأمر يتعلق في الفلسفة برفع الرّوح إلى [رتبة] استقلاله بذاته»[1]. وإن هذا الرفع هو ما تنهض له معرفة ذات صدق كلي من جهة، وتحديد للقيم، ولقواعد الفعل يصلح للجميع من جهة ثانية: «إن تأسيساً يجمع هذه الميادين المختلفة، شأنه أن يتخذ شكل نظرية في المعرفة، ومنطق ونظرية في المنهج مطبقة على إدراك الواقع، وأن يؤلف بين النظرياتَ حول تحديد القيم، وحول الفعل بمقتضى الغايات بالإمكان اعتباره تأملاً ذاتيًّا (Selbstbesinnung)»[2].

أما منهج هذا التأمل فهو تحليليّ، يذهب إلى الشروط الدنيا التي تتشكل منها الإنتاجات والوظائف التي للإنسانية، والتي تقبع في الوعي؛ وهو لا يخلو من «دور»؛ إذ يستخدم العمليات المنطقية نفسها التي يستدلّ على صحّتها، ويفترض العلاقة بين الفكر والوجود التي لا تنفكّ منها المعرفة. وأمّا الشرط الأعمّ والأقصى الذي تخضع له كلّ معرفة، وكلّ تحديد للقيم، وكلّ فعل فهو الآتي: «أن كلّ المجامع التي ينتجها الوعي إنما تكمن في وحدة الوعي الشخصيّ»[3]، وأن هذه الوحدة هي «بنية الحياة النفسية»؛ «تبعاً لذلك فإنّ العقل البشري، مأخوذاً من جهة مهمّته العليا، التي تتمثّل في التّعبير عن وحدة

---

(1) GS I, p. 179; Œ 1, p. 26

«Die Grundlegung der Philosophie ist nicht nur erkenntnistheoretisch: handelt es sich doch in der Philosophie um die Erhebung des Geistes zu seienr Autonomie».

(2) (م.م)؛ يقول في كتاب إقامة العالم التاريخي (1910)، متمسكاً بهذه البنية التأملية: «...إنّ من شأن هذا المجموع العلميّ، الذي نحن بسبيله، اتّجاهٌ لا يشتدّ تناميه دوماً إلا عند سيره قُدماً، إلى ردّ الوجه الطّبيعيّ للسّيرورات، إلى دور يقف عند مجرّد الشّروط، ووسائل الفهم. فالأمر يختصّ بالتّوجّه نحو التّأمّل الذّاتيّ، بسَيْر الفهم من حيث ينتقل من الظّاهر إلى الباطن. إنّ هذا الاتّجاه يستخدم كلّ تعبير عن الحياة، حتّى يبلغ تحصُّل الباطن الذي صدر عنه». GS VII, p. 82; Œ 3, p. 33؛ الترجمة العربية، ص. 50.

(3) راجع: GS VIII, p. 180; Œ 1, p. 27

الواقع، متّصلٌ بهذه الوحدة المتضمَّنة فيما يميّز الشخص بما هو حياة. إنّ المعرفة ليس بمقدورها أن ترتدّ إلى ما وراء الحياة، أعني أنها لا يمكن أن تنشئ أيّ وحدة لا تكون معطاةً في هذه الحياة بنحو خاصّ»[1].

تعتمد هذه التّحليلات على أطروحة مفادها أن التجربة الباطنية هي أساس كلّ معرفة: «إن وجود الحالات الباطنية هو المنطلق الثابت لكل معرفة»[2]، فالشعور بشيء والوعي به مترادفان؛ وكذلك الاستبطان ينتقل من تجربة باطنية إلى «درجة عليا من الانتباه»؛ أي بقسط أشد من الوعي، والأمر نفسه بالنسبة إلى سير الزمان، وإلى استنتاج وجود العالم الخارجي، وتخطي أفق الوعي، وهي عين المشكلات التي واجهتها الفلسفة منذ ديكارت، والتي لا حلّ لها إلا بالتمييز بين ما يعنيه الأنا والأنا الآخر، والتي يقوم عليها إدراكنا للعالم الخارجي. ولا يكون فضّ هذه التمحلات بطريقة ذهنية مجردة، وإنما بالاستناد إلى «تجربة ما يعطّل القصد» (Hemmung der Intention) وإلى «ضغط العالم الخارجي» وغير ذلك. إنها العلامات التي تجعلنا نتبين كثرة من الأشياء والكائنات الفاعلة خارجة عنا، ولاسيّما ما يقتضي منا تبين البعد الباطني لبعض هذه الكيانات؛ أي: ما «يكون استكماله بوساطة سيرورة من معاودة البناء والفهم» (Nachbilden/Verstehen): «إن التجربة الباطنية والفهم هما سيرورتان أساسيّتان يُعطَى ضمنهما العالم الروحي والتاريخي. إعادة البناء هي معايشة (Nachbilden ist Nacherleben). والفهمُ بمدلوله الصناعي هو شرحٌ، أو تأويلٌ»[3].

---

(1) المرجع المذكور: «Hinter das Leben kan das Erkennen nicht zurückgehen». يضيف ديلتاي: «كل محاولة للرجوع وراء هذه المعطيات، وتذويبها في علاقات ذهنية، تفضي إلى نقائض ملازمة لها» (Jeder versuch, hinter diese Gegebenheiten zurückgehen und sie in rationale Verhältnisse aufzulösen, führt zu immanenten Antinomien. GS VIII, p. 182; Œ 1, p. 30)

(2) المرجع المذكور.

(3) GS VIII, p. 183; Œ 1, p. 31

إنّ تلك الاعتبارات هي التي اجتهد ديلتاي للتمرّس بها، وتطبيقها على المادة النظرية التي تتألف منها منظومة علوم الروح، وهي مفترضاتٌ منهجية وفلسفية قصوى يمثّل كتاب 1883 صياغتها النسقية، ومختبرها الفعلي؛ ولذلك فإنّ «مسألة الأساس الفلسفي لعلوم الروح» كما طرحها تصدير الكتاب مضطرة إلى الجمع بين المنهج التاريخي والمنهج النسقي؛ ذلك أن «العرض التاريخي يمهّد [الطريق] للتأسيس المعرفي»[1] ويفضي إليه.

إن ديلتاي، إذ يرسم انطلاقه من التاريخ (من خروج المجتمع الغربي من عالم القرون الوسطى إلى العالم الحديث بأعلامه، وأحداثه، وأفكاره منذ عهد الإصلاح والتنوير)، إنما يتخير ذلك قصداً ليجعل الوعي بالتاريخ بدءاً يمكن الاستفادة منه فلسفيّاً. ذلك هو معنى الوقوف عند المدرسة التاريخية، وتبجيل أعلامها ومكتسباتها في البلاد الأوربية (الألمانية خاصة) من حيث يعيّن موطن النقص فيها: غياب الربط بين الظّواهر التاريخية ووقائع الوعي، وفقدانها ما يسميه «الأساس الفلسفي»، فضلاً عن غياب أيّ صلة حقيقية لها بنظرية المعرفة، وبعلم النفس. كذلك هو حال هذه المدرسة؛ فلا هي ذات دور في تشكيل علوم الرّوح، إذ ليس بوسعها صياغة منهج تفسيري، وقد اكتفت بالحدس التاريخيّ، وبالمنهج المقارن؛ ولا هي بذات أثر في الحياة[2]؛ بل لا نفع مما فعله الوضعيّون؛ إذ نقلوا مبادئ العلم الطبيعيّ

---

(1) GS I, p. XV; Œ 1, p. 145

(2) المدرسة التاريخية (historische Schule): تيار نشأ في الأصل بجهد من علماء قانون مثل بوتشا (Putcha) وهوغو (Hugo)، وقد كانت مجلة علم القانون التّاريخي (التي تأسست سنة 1815 (Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft) ناطقة عن هذه الحركة، وعن مبادئها. من روادها المؤسسين فريدريش كارل فون زافينيي (F.C. von Savigny)؛ راجع: GS VII, pp. 96-97; Œ 3, pp. 50-51؛ إقامة العالم التاريخي، ص ص. 68- 71.

F. Jaeger & J. Rösen (hrsg.), Geschichte des Historismus, München: C.H. Beck, 1992; F.C. Beiser, The German Historicist Tradition, Oxford UP, 2011.

ومناهجه إلى مجال التاريخ، ولم يكترثوا بالمعترضين عليهم، مثل: كارلايل[1].

بهذا التقدير يكون مشروع ديلتاي، إذاً، هو التكملة الفلسفية لما أنجزته هذه المدرسة، أو، بحسب عبارته، «تأسيس مبدأ المدرسة التاريخيّة»، إضافةً إلى «عمل مختلف علوم المجتمع»، وحلّ الصراع بينها وبين «النظريات المجردة»[2]. أمّا موضع هذا الحلّ، فيقول عنه في السّياق نفسه: «لقد وجدتُ في التجربة الباطنيّة بشكل مانع، في وقائع الوعي، الأرض الصّلبة حيث انغرس تأمّلي (...). فكلّ علم هو علم بالتجربة، غير أن كلّ تجربة لا تجد تماسكها الأصليّ، وتبعاً لذلك قيمتها الخاصة، إلّا ضمن شروط وعينا التي تحدُث داخلها، ضمن جماع طبيعتنا»[3]. إنها الشروط القصوى التي يمتنع تجاوزها مثل: «امتناع الإبصار بغير عين»، أو «أن نسدّد وراء هذه العين بصر المعرفة»[4]. في موضع آخر من كتاب **المقدّمة**، يضع ديلتاي المسؤولية على الطرفين:

«لقد كان الخطأ الجسيم للمدرسة المجردة أن تهدر العلاقة التي [تربط] المحتوى الجزئيّ المجرد بالكلية الحيّة، وفي نهاية المطاف أن تتناول هذه التجريدات كما لو كانت وقائع. ولقد كان خطأ إضافيًّا، لا يقلّ خطراً [عن سابقه، ذلك الذي ارتكبته] المدرسة التاريخية إيغالاً في الشعور بأن الواقع حيّ تهيمن عليه قوى لامعقولة، وأنه يتخطّى كلّ معرفةٍ مطابقةٍ لمبدأ العلّة، هروباً من عالم التّجريد»[5].

---

(1) راجع بخصوص تقدير ديلتاي لموقف توماس كارلايل (1795-1881): GS IV, pp. 507-527.

(2) راجع: GS I, p. XVII; Œ 1, p. 147

(3) GS I, p. XVII; Œ 1, p. 148

(4) المرجع المذكور.

(5) GS I, p. 29; Œ 1, p. 207; pp. 27-28, 184-185

وإذاً، فالأمر يتعلّق بتكامل العنصرين التاريخي والنظري، أو المجرد، لبناء علوم الروح منظومة مستقلة بنفسها، على غرار ما فعلته المدرسة التاريخية، أي: بحصر مبادئ العالم الروحي ضمن المجال الروحي فقط، إضافةً إلى الرجوع إلى محور هذه العلوم: تحليل وقائع الوعي التي في التجربة الباطنية، وذلك هو أساس الفلسفة عند ديلتاي، وهي التي يجب عليها أن تواصل ما بلغته المدارس الحديثة، مثل: مدرسة لوك، وهيوم، وكانط، من المكاسب النظرية دون أن تقف عند حدّ «مجرّد التمثّل».

إنّ مفهوم الذات الذي قامت عليه هذه المدارس يحتاج أن تتجدد الدماء في شرايينه[1]؛ لأجل ذلك يستند ديلتاي إلى ما أنجزه من أبحاث في مجالي التاريخ، وعلم النفس؛ ليدعو إلى ضرورة تجاوز هذه التصورات المجردة للذاتية البشرية للاعتناء «بالإنسان بكليته»، ووضعه أساساً للمعرفة المفهومية بما يملكه من الملكات، والقدرات كلها: «...هذا الكائن الذي يريد، ويشعر، والذي له ملكة التمثّل»؛ وهي معرفة لا تستغني عما تُقدُّ منه مادّتها التي تستمدّ عُدّتها من الإدراك، والتمثل، والفكر؛ ليبلغ ديلتاي التصريح بالمنهج الذي اتبعه في كتابه:

«إنّ المنهج الذي أعتمدُه في كتابي هذا هو التالي: أن أربط كلّ عنصر من الفكر العلميّ المجرّد الموجود بالفعل بالطبيعة البشريّة بأكملها، مثلما تكشف ذلك التجربة، ودراسة اللغة والتّاريخ، ثمّ أبحث عن العلاقات التي توحّد بينها. وهذا ما ينتج عن ذلك: أنّ العناصر الأهمّ [التي تكوّن] صورتنا عن الواقع، ومعرفتنا به، كوحدة الحياة الشخصيّة، مثلاً، والعالم الخارجيّ والأفراد الموجودون خارجاً عنّا، وحياتهم في الزّمان وما بينهم من التفاعل، كلّ ذلك يمكن تفسيره بناءً على الطبيعة البشريّة بتمامها، والتي ترجع سيرورتها الحيويّة الفعليّة، في مختلف وجوهها، إلى الإرادة وملكة الشّعور،

(1) GS I, p. 18; Œ 1, p. 148-149

وإلى التمثّل. ليس قبولنا بافتراض قبليٍّ متصلّب لملكة المعرفة عندنا هو الذي يجعلنا نجيب على الأسئلة التي يجب علينا جميعاً أن نطرحها على الفلسفة، بل بالابتداء فقط بتاريخ التّطور الذي يجد أصله في جماع كياننا»[1].

وإنّه لمن الغريب، فعلاً، أن يجمع ديلتاي في إعلان المنهج هذا بين نقائض لم تكن عند غيره لتجمع، أصلاً، بين الطبيعة البشرية وبين التطور التاريخي؛ وأن يبادر إلى منازلة الإشكال العويص الموروث عن كانط والمدرسة المثالية، والمتعلق بما بين الطبيعة والتاريخ من الهوة العميقة، وما يكون من أمر «النقلة» بينهما[2]. فالمنازعة بين نظريات الحق الطبيعي وبين

(1) GS I, p. 18; Œ 1, p. 149. راجع بخصوص قضايا المنهج:
B.Tapper, «Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften», Philosophical Review, Vol. 34, nº 4 (1925), pp. 333-349; A. Kremer-Marietti, «La méthodologie de Dilthey», Revue philosophique, Nº 4 (1970), pp. 423-444; Dilthey et l'anthropologie historique, pp. 30-62.

(2) إنّ نهاية النص، الذي سقناه في الشاهد المذكور، تلمح إلى هذه المسألة، أعني: قصور الحل الترنسندنتالي بخصوص العلاقة بين الطبيعة والتاريخ؛ ولقد أشار ديلتاي، في كتاب 1910، إلى أن فلسفة التاريخ الكانطية قد خطت شوطاً كبيراً في هذا المضمار: «والحقّ أنّ أهمّيّة كانط، في هذا المجال، إنّما تكمن، ابتداءً، في وجهة النّظر التّرنسندنتاليّة، وتطبيقها على التّاريخ، كما وضعها هو وفيشته، وهو بذلك يدشّن تصوّراً للتّاريخ مستديماً، شأنه أن يفضي، بالأساس، إلى إقامة مقياس مطلق، بما هو قيمة أو معيار مبنيّ على ماهيّة العقل نفسه، هو لا مشروطٌ: وإنّ قوّة هذا التّصوّر، أن ترشد الفعل إلى وجهته الملائمة، التي يبرّرها بنفسه بانقياده الأخلاقيّ، والتي تتعلّق بمثال ثابت، وأن تقدّر كلّ جزء من التّاريخ، حسبما يعطيه الإيفاء بهذا المثال». إقامة العالم التاريخي، ص. 83.
وقد رأى الباحث القدير رودولف ماكريل أن العلاقة بين مشروع نقد العقل التاريخي وبين الأنموذج الكانطي إنما تتحقق في وحدة العقل النظري والعقل العملي؛ أي: الطبيعة والحرية، وأن هذه الوحدة يتكفل بها كتاب نقد ملكة الحكم، الذي يضطلع بالتأليف، وتيسير العبور من الطبيعة إلى الحرية. إن نقد العقل التاريخي يصبح نقداً لملكة الحكم التاريخي. راجع بخصوص حيثيات هذه القراءة:
R. Makkreel, Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement, The University of Chicago Press, 1990; Id., «Kant, =

المدرسة التاريخية لم يكن يسمح بها الجمع الذي يؤلفه ديلتاي من المبادئ التحليلية التي يرتكز عليها: العودة إلى العناصر الجزئية الدنيا في المجردات العلمية، وفي الطبيعة البشرية مأخوذةً بوصفها كلاً موحداً. وبذلك يكون العمل العلمي، كما يُستفاد من علمي النفس والتاريخ، راجعاً إلى أدنى المعطيات التي في مساق الحياة الفعلية، وإلى مساراتها الخاصة، وتفاعلها مع معطيات العالم الخارجي؛ ذلك أن مشكلة وجود هذا العالم، والاعتقاد فيه، الموروثة عن المجادلات الكلاسيكية، منذ زمن بركلي، وديكارت، والتي سيخصّص لها ديلتاي مقالة 1890، هي التي تنطوي على «أشدّ الألغاز غموضاً». إنّ فضّ هذه المشكلة، بتجاوز الحلول النظرية المجردة والتأمليّة، إنما يكون بالإقرار بالترافق الوجودي بين يقين العالم الخارجي ويقين الأنا نفسه، وبأنّ العالم ليس تمثلاً، وإنما هو حياة، وأن إدراكه لا يكون بمفعول سببي، أو استدلال يشبهه. فأفق التجربة يتوسع من مجرد «الحالات الباطنية الخاصة» إلى التزامن بين أطراف ثلاثة: «وحدتنا الحية»، التي هي آية وجودنا الفعلي، و«عالمٌ خارجيٌّ معطى إلينا»، وأخيراً «وحدات حية أخرى» هي كلّها موجودة في الوقت نفسه، أو هي متساوقة في الوجود. إنه الشرط «الأنطولوجي»، إذا جازت العبارة، لإقامة معرفة واثقة بالتاريخ والمجتمع، وبسائر هيئات العالم الروحي البشري، وتشكيلاته.

إن تلك المعرفة إنما تتقوّم بشرطين متعاضدين في مشروع 1883: الشرط المعرفي الذي اضطلع به الكتاب الأول عبر «رؤية شاملة لمختلف علوم الروح»، تتّبع «مساراً ارتداديّاً»، والشّرط التّاريخي الذي يقتضي متابعةً «لتاريخ الفكر الفلسفي بحثاً عن أسس متينة للمعرفة من خلال العصر الذي تقرّر فيه مآل التّأسيس الميتافيزيقي»، وهو موضوع الكتاب الثاني.

ذلك أن زمان التأسيس الميتافيزيقي قد ولى، وانتهى أمره بانقضاء حال العلوم التي ارتبط بها؛ ولذلك فإن استئناف التفلسف استئنافاً غير ميتافيزيقيّ

= Dilthey et la critique du jugement historique», Revue de Métaphysique et de Morale, № 4 (2001), pp. 29-48; S. Mesure, Dilthey..., pp. 105-109.

هو الأمر الرئيس الذي ندب له ديلتاي نفسه؛ إذ تقرر عنده، بلا مواربة، أنّ «التأمل الذاتي التاريخي له عين القيمة التي للتأمل الذاتي المعرفي»[1]، بناءً على ما استقرّ من اعتبار تاريخ الفلسفة شرطاً من شروط التئام النسق الفلسفي، وتأسيسه (هيغل، شلنغ، كونت). ولعله لم يكن لينهض بمهمة الاستكمال التاريخي هذه، التي وضعها معاصروه سُنّةً للفكر، لولا أنه قد ألزم نفسه باستكمال ما باشره من قبل بكتابة السيرة التي تنبغي لرجل في مقام شلايرماخر، وبانقطاعها عما تحتاج إليه من «دقائق تخص المسائل القصوى للفلسفة»[2] لعلّ هذا الكتاب يفي بشيءٍ منها.

2- أصول النّسق العلمي وانتظاماته: علوم الروح، نشأتها ومطالبها:

إنه من البيّن أن الرهان الفلسفي لمشروع ديلتاي، كما يقدمه في كتاب **المقدمة**، مبنيّ على جملة من الحجج المعرفية والتاريخية التي تدعم وجاهته، وإمكان النهوض به قبالة المجموع العلمي لعلوم الطبيعة الذي استقرّ في الأوساط الفكرية منذ بدايات العصر الحديث (مع حركتي الإصلاح الديني، والتنوير) وبات يعبر عن حركة المجتمعات الغربية للتحرر من القصور العقلي والحضاري، والترقي إلى رتبة الوعي بالذات، وبالسياق التاريخي الذي تنخرط فيه، فهذا المشروع يستجيب إلى حاجة المجتمع، وقطاعاته المختلفة، وحاجة القائمين عليه:

«لعلّ هذه المقدمة تسهم في تيسير المهمّة التي تُناط بعهدة السّياسي ورجل القانون كما اللاهوتيّ والمربّي والتي تتمثل في إتقان المعرفة بمكانة المبادئ والقواعد التي يستهدون بها قبالة الواقع الفسيح للمجتمع البشري، هذا المجتمع الذي يُقصد به في نهاية المطاف عمل حياتهم كلّها كائناً ما كان موضع تدخلهم»[3].

(1) GS I, p. XIX; Œ 1, p. 150

(2) GS I, p. XX; Œ 1, p. 151

(3) GS I, p. 3; Œ 1, p. 155-156

لقد تعهّد ديلتاي بصوغ العبارة الفلسفية المناسبة لهذه المطالب العملية الملحة، التي باتت تحرك القوى الفاعلة في المجتمع الغربي الحديث، وترتيبها على شاكلة تفضي إلى وضع النسق اللازم للمجموع العلمي المقصود؛ لذلك يبادر، منذ الفصل الثاني، إلى تحديد غرضه الموضوعي في أعم صوره: «إن جملة العلوم، التي موضوعها الواقع التاريخي والاجتماعي، سيقع جمعها في هذا الكتاب تحت اسم علوم الروح»[(1)].

ومادام الأمر في طور الابتداء، فإنه يتعلق بضبط دلالة هذه العبارة، ورسم جماع الوقائع التي يقوم عليها الفصل بين جملة علوم الروح وعلوم الطبيعة؛ ولذلك يتخذ الأمر شكل توطئة مفهومية، ومنهجية، وتاريخية:

1- بحد مفهوم العلم اللازم لهذا المجموع بكونه «ما يدل عليه الاستعمال اللغوي من جملة من القضايا التي تكون عناصرها مفهومات، أعني: عناصر تامّة التعريف، ثابتة، وذات قيمة كلية داخل النسق العقلي برمّته»[(2)]، فضلاً عمّا ينتظمها من تأسيس العلاقات، وائتلاف الأجزاء واتّصالها... أمّا لفظ العلم المقصود بنحو خاص فهو يشير إلى «كلّ جملة من الوقائع الروحية التي تلتقي فيها السّمات المشار إليها»[(3)]. ولمّا كانت هذه الوقائع جزءاً من النمو التاريخي للبشرية، كان السّبيل الأنسب إليها هو الفهم.

2- بضبط المنهج التجريبي الذي يقتضيه هذا النّسق العلمي، فإنه يلزم له، حتى يتيسّر إجراؤه على مادة هذه العلوم، أن يكون «موضوعاً لصياغةٍ تاريخيّةٍ، ونقديّةٍ». وهو يقتضي كذلك «أن تتوضح طبيعة العلم والمعرفة التي بمقدورنا اكتسابها في هذا الميدان، وذلك بالنظر إلى حدس هذه السيرورة العظمى التي الذاتُ [القائمة عليها] هي البشرية كافة»[(4)]. إن من شأن هذا

---

(1) GS I, p. 4; Œ 1, p. 157

(2) المرجع المذكور.

(3) GS I, p. 5; Œ 1, p. 157

(4) GS I, p. 5; Œ 1, p. 157-158

التصور المنهجي أن يقينا مآخذ الوضعيين، وطريقتهم المتهافتة في مباشرة مثل هذه العلوم (وقد ألغوا التاريخ من ترتيب العلوم أصلاً).

3- أمّا من جهة الاسم، فالأوْلى احتذاء المنوال الجاري في تسمية هذا «الشطر الآخر من الكوكب الفكري» بعبارة «**علوم الروح**» كما كان ذلك منذ كتاب **المنطق** لجون ستيوارت ميل، ولو أنها تسمية لا تصيب الموضوع المقصود في هذه العلوم إلا قليلاً؛ «ذلك أنه في هذا الموضوع بعينه ليست الوقائع التي تنتسب إلى حياة الروح منفصلةً عن وحدة الحياة النفسيّة الفيزيائيّة التي هي الطبيعة البشريّة، فالنّظرية التي تعتزم وصف الوقائع التاريخية والاجتماعية، وتحليلها ليس بوسعها تجاهل هذه الكلية التي تمثلها الطبيعة البشرية، وأن تتقيّد بالرّوحيّ [فقط]»[1].

وإذاً، ليس الدافع إلى تمييز علوم الروح والإنسان عن علوم الطبيعة تحكميًّا صرفاً، وإنما منبعه منزلة الإنسان نفسها، أي: وعيه بنفسه بما له من العمق والبعد الكلي، وبما له من العلامات الدالة عليه: الإحساس بالإرادة وبالحرية الشخصية؛ الذي يميزه عن الطبيعة، فمن ذلك ينشأ العالم الروحي، ويتميز «ملكوت الطبيعة» عن «ملكوت التاريخ» الذي تطلع منه الحرية «طلوع البرق»، ويحدث التاريخ انقطاعاً عن التكرار الرتيب للدورة الطبيعية.

إنّ مشروع علوم الروح يناسب عصراً للفكر، لم يعد يقدر على الإيفاء به «العصر الميتافيزيقي الذي كان يعتبر تنوع مبادئ التفسير بوصفه اختلافاً جوهريًّا ضمن التّراتُب الموضوعيّ للعالم»[2]، والذي لم يفلح في التأسيس الموضوعي لهذا الاختلاف بين وقائع الحياة الروحية ووقائع المجرى الطبيعي. لا الميتافيزيقا الوسيطة (توما) ولا المحدثة (ديكارت) بقادرتين على فض هذا الإشكال الراجع إلى تأسيس لاهوتي في كل الأحوال. إن المفاهيم

(1) GS I, p. 5-6; Œ 1, p. 158

(2) GS I, p. 7; Œ 1, p. 159

الميتافيزيقية عند ديلتاي، مثل مفهوم الجوهر، إنما هي راجعة إلى أصولها في المعيش (Erlebnis) وليست متقدّمةً بأيّ حال على تجربة الوعي بالذّات التي هي أساسه؛ ولذلك فإنّ «تحلّل (Auflösung) وجهة النّظر الميتافيزيقيّة»[1] أمرٌ لا مناص منه.

وإذاً، فما المطالب الموجبة لقيام النسق العلمي لعلوم الروح، إذا ما كانت في الأصل مشروطة منطقيًّا وتكوينيًّا بهذه الحدود السّالبة؟

يمكن القول إنّ قسماً مهمّاً من كتاب **المقدمة** (الفصول 2-11) هو تفصيلٌ لهذه المطالب، وترتيب نسقيّ لها بحسب المبادئ المنهجية التي أعلن عنها، ولعل أولى المهمات تسويغ وجود هذه المنظومة العلمية الجديدة، والاستدلال عليه بحجج مقنعة انطلاقاً من وجهة النظر النقدية التي باتت تتحكم بالمشروع كله. ومن ذلك ما بادر إليه ديلتاي من إثبات إمكان تكوين مستقل لعلوم الروح بناءً على وجود ميدان من الوقائع غير مقيّدٍ بالتجربة الحسّية، وهو الميدان المعطى بنحو مباشر فيما يسميه التجربة الباطنية بلا أيّ عون من الحسّ الخارجيّ. هذا الاستدلال بالقياس يفضي إلى الإقرار بمجال مخصوص من التجارب يستمدّ شروط استقلاله، وعُدّته من التجربة المعيشة الباطنية، وهو «بطبيعة الحال موضوعٌ لعلم خاصّ بالتجربة»[2].

ولمّا كان كل ما يوجد إنما يوجد بالنظر إلى هذه التجربة الباطنية، وأنّ كلّ ما يتعلّق بالقيمة والغاية لا يعطى إلينا إلّا في تجربة معيشة للشعور والإرادة، نجم عن ذلك أن هذا العلم هو الذي يتضمن مبادئ معرفتنا، ومبادئ عملنا: معقولية الوجود (الطبيعي) ومعقولية الوجوب (الغاية، والقيمة، والخير). ذلك أنّ الأمر لا يخص وجود هذا العلم فحسب، وإنما «قيام علوم الرّوح بنفسها» بوصفه مطلباً رئيساً لكتاب 1883 يضطلع به بنحو

(1) GS I, p. 8; Œ 1, p. 161

(2) GS I, p. 9; Œ 1, p. 161

متدرّج «...حيث يكون تحليل التجربة الجامعة للعالم الروحي، فيما لا يقبل المقارنة عندها مع كامل التجربة الحسية للطبيعة، بالغاً حدّه الأقصى»[1].

يرجع ديلتاي بعدم إمكان المقارنة بين العلم بالطبيعة والعلم بالروح إلى خصوصية المصادر الحسية التي تنبع منها التجربة الطبيعية، ومبادئ المعرفة بها، فكل حسّ يدور على جملة من الكيفيات التي يختص بها، إذ يجب علينا أن نمرّ من «الانطباع الحسّي» إلى «إدراك حالاتٍ باطنيّةٍ» إن لزم علينا إدراك حالةٍ من حالات الوعي؛ ولذلك يلزمنا قبول المعطيات، واختلافها باختلاف منابعها، أمّا وجودها الفعلي، أو «الوقائعية» (Tatsächlichkeit) التي لها، فذلك أمرٌ لا قِبَل لنا بسبر أغواره[2]، إذ تقتصر معرفتنا على «موافقاتٍ ضمن التعاقب والتساوق تؤلّف بفضلها هذه المعطيات علاقات متبادلة في تجربتنا»[3].

إن الموقف النقدي عند ديلتاي لا يعني غير الإقرار بهذه الحدود التي تقيّد وظيفة المعرفة، ولا تعطلها، والتي هي شروطٌ محايثةٌ للتجربة، وليست خارجة عنها. وهي عينها حدود الفهم (Begreifen) (الذي تعتمد عليه علوم الروح) إن كان المقصود منه تَحصُّل الموضوع بصفاء تامّ. فالوقائعيّة إذاً هي حدّ الفهم؛ وإذا كانت المعرفة بالطبيعة تنتهي عند هذه الحدود، فالمعرفة بوقائع الروح تبدأ عندها رغم كل ادعاءات الوضعيين، والطّباعيين.

---

(1) GS I, p. 9; Œ 1, p. 162

(2) GS I, p. 10; Œ 1, p. 136: «Ihre Tatsächlichkeit ist für uns urergründlich»

راجع بخصوص هذه الفكرة المحورية لدى ديلتاي:

Dilthey, «Erfahren und Denken», GS V, p. 83; «L'expérience et la pensée. Contribution à la gnoséologie du XIXº siècle», ME I, pp. 87-88; Erlebnis u. Dichtung, p.187 sq.; S. Giamusso, «Structures de la vie. La question d'une psychologie herméneutique à partir de Dilthey», Le cercle herméneutique, Nº 8-9 (2007), pp. 99-120; Id., Hermeneutik und Anthropologie, Berlin : Akademie-Verlag, 2012, pp. 11-23; E.S. Nelson, «Empiricism, Facticity, and the Immanence of Life in Dilthey», Pli, Nº 18 (2007), pp. 108-128.

(3) ديلتاي، المرجع المذكور.

إلّا أن مشروع ديلتاي، وإن كان نقديًّا في جوهره، فإنّه لا يعتمد المنوال الترنسندنتالي، ومُثله النّظرية عماداً مطلقاً لكلّ تأسيس، ذلك أن علوم الروح «ولدت في ممارسة للحياة، وقد تنامت عبر مقتضيات التّكوين الحِرفيّ، وأنّ نسق الملكات الذي يخدم هذا التكوين الحرفيّ يمثل تبعاً لذلك الشكل الطبيعي الأتم الذي يعطي التماسك لمجموع [هذه العلوم]»[1]. وكذلك الأمر بخصوص انغراسها في (الوظائف الاجتماعية) التي نبعت منها قواعدها، ومفاهيمها الأولى (القانون الرّوماني، السياسة المدنية عند الإغريق...). وهي إلى ذلك مترددة بين التأسيس الفلسفي، ومآله الميتافيزيقي وبين التأسيس العلمي، كما ظهر منذ بدايات العصر الحديث.

إنّ «الهيئة المنطقية» لهذه العلوم لا تشبه البنية الخاصّة بعلوم الطبيعة؛ ولذلك فإنه من الضروري مراعاة التكوين التاريخي الذي ظهرت بموجبه محاولات كثيرة في البلاد الأوربية (إنكلترا، فرنسا، ألمانيا) لبناء نسق هذه العلوم، من أجل أن إقامة النسق الفلسفي اللّازم لها لا ينفصل عن المسار التكويني التاريخي، بل هو مشروطٌ به.

أمّا فيما يخص العُدّة التي تتقوّم بها فلا تنفصل عن هذا الأساس السّابق على الفكر النظري العلمي، فهي تُستمدّ من «الواقع الاجتماعي التاريخي» من حيث يشكل مادة حفظها الوعي البشري على شاكلة «معرفة تاريخية» باتت متيسرة للمعرفة العلمية بفضل ما اتخذته من «صورة معرفة بالمجتمع في حاله الحاضر»[2]. إنها المعرفة التي تكونت بالتراكم من أول علامات الحضارة البشرية في أشكالها القبَليّة البسيطة، إلى آخرها تشكّلاً في الزّمن التاريخي، وأكثرها تعقيداً، فالحياة البشرية ترمي بجذورها عميقاً في الأزمنة الماضية، وفي التراث العتيق، في بقاياه وأطلاله كما قال في الفصل الخامس.

لقد صارت هذه العُدّة موضوعاً للنّظر العلمي بشرطين اثنين: أولهما

(1) GS I, p. 21; Œ 1, p. 176

(2) GS I, p. 24; Œ 1, p. 180

اكتساب الأحداث الروحية لأوربة الحديثة لثباتٍ نسبيٍّ بفضل التدوين والكتابة، وثانيهما تطبيق منهج الإحصاء في فترة محددة، وفضاء جغرافي محدود، وهو ما مكّن من تحصيل رؤية مسنّنة للوقائع الاجتماعية تمهيداً لإدراكها[1].

إنّ بناء النسق العلمي والمنطقي لعلوم الروح هو أمرٌ مرسلٌ، ليس له أن يدّعي الاكتمال مثلما هو الحال، إلى حدّ مّا، في علوم الطبيعة؛ فالناظر في السماء الذي يندهش لوحدة الكون المنظور المنبسط في دائرة الأفق، بحسب الصورة التي يستلهمها ديلتاي من كانط، ليس كالناظر في الروح؛ الذي هو مفتقر إلى وحدة الحدس هذه، وكأنها حلمٌ متّصلٌ: فالعلم بالروح علمٌ منقطعٌ منقوصٌ، يبحث عن الاكتمال، وهو لا يُبنى إلا داخل الروح نفسها، روح الباحث والعالم التي هي موطن المعنى والقيمة[2]. من أجل ذلك يحاول ديلتاي استخلاص قواعد ثابتة في مسار الاكتشاف والتكوين، الذي لا ينفكّ عن زمانية البحث، وتاريخية النظر. وهو يردها بإجمال إلى أصنافٍ ثلاثةٍ من الأقاويل:

1- أمّا الأول فيخصّ التعبير عن الواقع المعطى للإدراك، وهو يحتوي على «العنصر التاريخي للمعرفة».

2- في حين أن الثاني «يبسط العلاقة الثابتة الموجودة بين الأجزاء المكونة لهذا الواقع، والمنتزعة بالتجريد، وهي تشكل العنصر النظري للمعرفة».

---

(1) GS I, p. 25; Œ 1, p. 180-181

(2) هذا المعنى نفسه أشار إليه هوسرل في نصّ قد لا يخلو من تأثيرات ممكنة وخفية لديلتاي، هو «أزمة الإنسانية الأوربية والفلسفة» (1935). راجع: إ. هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص. 552: «الوجود الروحي له طابعٌ متقطّعٌ».
E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Hua VI, hrsg. W. Biemel, ²1976, p. 342: «Geistiges Sein ist fragmentarisch».

3- وأخيراً الأقاويل التي في الصنف الثالث، والتي «تعبّر عن أحكام القيمة، وترسم القواعد»، وهي التي تتضمّن العنصر العملي لعلوم الروح[1].

كلّ هذه الأصناف تأتلف لتشكل ماهية القول العلمي في علم الروح، من حيث هو مخصوصٌ بنمطٍ من المعقولية؛ التي تنشأ بالاستقصاء، والبحث، والتراكم، وذلك لخصوصية مطلوبها: «...تحصيلُ الواقع الاجتماعيّ التاريخيّ بما فيه من [خاصّية] المفرد، المتشخّص، معرفةُ الموافقات الفاعلة في تكوين الحدث الخاص، تحقيق الغايات والقواعد التي يخضع إليها نموّها»[2]، وهو ما لا يمكن إدراكه علميًّا إلّا بشرطي التحليل والتجريد. فمعرفة المفرد لا تغني عن البحث عما هو مشتركٌ وعامٌّ؛ لذلك فإنّ نمط المعرفة الذي تبتنيه علوم الروح حول الواقع الاجتماعي التّاريخي لا يمكن إلّا أن يكون نسبيًّا يأخذ في الحسبان الحقائق؛ التي تتصل بكلية هذا الواقع من كلّ جهة، وتأتلف لتشكيل معقوليته المفتوحة على كلّ إمكان.

يحتلّ الفصل الثامن من كتاب **المقدّمة** موقعاً مركزيًّا، إذ يبلغ فيه انبساط المشروع، وتمكّنه من أغراضه الموضوعيّة حدّه الأقصى الذي بات يتحكم بالكتاب كله، ويوجه مساره، فهو ينشغل بعلوم الأفراد بوصفها عناصر يتقوّم بها الواقع الفعلي الذي يمدّ علوم الروح في مجالها، ويتقصّى لهذه العناصر الدّنيا شروط معقوليتها، ويرصد المعارف التي تتكفّل بذلك لتنضمّ بضرب من الوحدة النسقيّة إلى معمار هذه العلوم.

إنّ الإقرار بوجاهة علمية للمفرد هي التحدّي الأكبر لمشروع ديلتاي الذي قام على استئناف وتطوير جذري لحدس رئيس من حدوس شلايرماخر، فيلسوفه المفضل، ومثله الأعلى؛ ولذلك نجده يستنفر من الحجج أبلغها، وأشدّها إقناعاً، بقوله إنّ الأفراد، بوصفها كيانات نفسية فيزيائية أو وحدات حيّة، تتّسم بكونها غير متقايسةٍ، وهي عماد كلّ تمثّل للعالم، وأنها فاعلةٌ في

(1) GS I, p. 26; Œ 1, p. 182

(2) GS I, p. 27; Œ 1, p. 184

الكون الرّوحي الفسيح؛ ولذا فهي ذات دلالة بالإمكان تحديدها، رغم المقوّمات الخاصة التي يتألف منها كلّ كيان مفرد. أمّا النظرية التي تعبر عن معرفة هذه الكيانات، أو الوحدات الحيوية، فهي مكوّنة من علمي الإنسان والنفس، وعُدتها تستمدها من جملة التاريخ، ومن تجربة الحياة.

هاهنا تظهر الصلة الوثيقة في بناء علوم الروح بين التاريخ وعلم النفس، الأمر الذي تنبه له ديلتاي منذ وقت مبكر، فعلم النفس يتضمن الوقائع الروحية الأساسية، ولكنه لا ينطوي إلّا على جزءٍ مما يحدث لدى كل فرد، وليس عزلها عن جملة الواقع الاجتماعي والتاريخي ممكناً إلا بطريق التجريد. فموضوع علم النفس هو من جهة وحدةٌ منغلقةٌ على ذاتها، وهو من جهة ثانية وحدةٌ متصلةٌ بالواقع الاجتماعي والتاريخي، تحتاج إليه في نموها من أجل أنها متفاعلةٌ مع الخارج: «وإذاً، موضوع علم النفس ليس أبداً غير الفرد المنتزع من المساق الحيّ للواقع الاجتماعي التاريخي، فهذا العلم مُلزم بواسطة سيرورة تجريدية باعتماد الخواصّ العامة؛ التي تبسطها الكيانات الفردية النفسية في هذا المساق»[1].

بيّنٌ أنّ المنهج اللازم لذلك لا يجوز أن يكون افتراضيًّا، أو بنائيًّا كما يفعل أصحاب نظرية الحق الطبيعيّ، فالمنهج التحليلي يمنع من عزل الأفراد، ثم إقامة بناء آلي مصطنع هو المجتمع، وإلا فإنّ الجذر التاريخي للمجتمع لن يقع اعتباره في هذه الحال. كذلك الأمر بخصوص نظرية الجسم الاجتماعي والسياسي عند أرسطو، مثلاً. لدى ديلتاي ليس ثَمّ إنسانٌ قبل التاريخ والمجتمع، فذلك ليس غير «وهم [حاصل عن] التّفسير التكويني»؛ فالإنسان الذي يُدرس بطريقة علمية تحليلية هو الفرد الذي يمثل جزءاً من المجتمع، وليست مهمّة علم النفس، المستعصية حقًّا، غير «المعرفة التحليلية بالخواصّ العامة لهذا الإنسان»[2]. لذلك يقر ديلتاي، مرة أخرى، أن

(1) GS I, p. 30; Œ 1, p. 187

(2) GS I, p. 32; Œ 1, p. 189

الأنتربولوجيا وعلم النفس هما أساس كلّ معرفة بالحياة التاريخية وبالمجتمع، ذلك أن قسطاً من «الطبيعة البشرية» ضروريٌّ للمؤرّخ، كما هو للمفكّر السياسي[1].

3- نقد فلسفة التاريخ ونهاية الميتافيزيقا: عودة السّرد:

إنّ الحد الذي يبلغه التجويد العلمي لعلم النفس، ورفعه إلى درجةٍ تحليليّةٍ وصفيّةٍ خاليةٍ من الافتراضات التفسيرية؛ هو الحدّ المطابق لتحصيل العلم بالمفرد في نمط التاريخيّة الذي يختصّ به، ذلك الذي تعبر عنه السيرة أبلغ تعبير. فكتابة السّيرة هي في تقدير ديلتاي شكل العرض الملائم للوحدة الحيوية النفسية الفيزيائية في فردانيتها[2]، فالذّاكرة البشرية تزخر بوجودات فرديّة استثنائيّة جديرة بالاهتمام والحفظ، وهي تفوق قوّةً كل تعميم مجرّد؛ فإنّ منزلة السّيرة في العلوم التاريخية تشبه منزلة الأنتربولوجيا في العلوم النظرية بالواقع الاجتماعي التاريخي.

ثمة إذاً تساوقٌ بين العلمين لتحصيل معرفة واثقة بالمفرد في تجليه الأعلى صورةً لإرادة رجل هي غاية في ذاتها، قدرٌ ومصيرٌ «...يجب على كاتب السيرة أن يدركه بغير زمان (sub specie aeterni)، وكما يشعر بنفسه في لحظات هو فيها، بينه وبين الألوهية، حيث يصير الكلّ شفافاً يكاد يحتجب، إشاراتٌ ووسائطُ، وحيث هو أقرب شيء من السّماء بنجومها من أيّ قطعة من الأرض. تعرض السيرة بهذا النحو الحدث التاريخي الرئيس على حال صرف، بكليّته، وفعليّته»[3].

---

(1) في التلازم بين علم النفس والأنتربولوجيا:

C.J. Throop, «Experience, Coherence, and Culture: The Significance of Dilthey's 'Descriptive Psychology' for the Anthropology of Consciousness, Anthropology of Consciousness», 13/1, (2002), pp. 2-26.

(2) GS I, p. 33; Œ 1, p. 190

(3) GS I, p. 33-34; Œ 1, p. 190

فكتابة السّيرة متصلةٌ اتّصالاً حميماً بعلم النفس، وخاصّة في شكله العينيّ الذي أبصر به منذ المقالة التي كتبها حول الشاعر نوفاليس سنة 1865، ونشرها بعد ذلك في كتاب: **التجربة والشعر**، وكأنّه يلمح إليه بعد نحو عقدين من الزّمان:

«إذا كانت السّيرة ذات فائدةٍ عظيمةٍ للنموّ اللّاحق لعلم نفسٍ عينيٍّ (Realpsychologie) فإنّ لها من وجه آخر أساساً في الوضع الرّاهن لهذا العلم. إنّه يجوز لنا أن نعرف المنهج الحقيقيّ لكاتب السّيرة بوصفه تطبيقاً للعلم الأنتربولوجي والنفسي على المشكل المتمثل في جعل وحدةٍ حيّةٍ، وكذا نماؤها ومصيرها، [أموراً] حيّةً ومفهومةً»[1].

غير أنّ السّيرة لا تكتسب من القوام العلمي إلّا بشرط رئيس هو التأمّل الذاتي الذي يتعيّن عليه أن يربط بين معرفتنا بواقع الوحدة الحية (=الفرد)، وبين وعينا بالعلاقات المتبادلة بين القيم التي نكتشفها في الحياة بالإرادة، والشعور.

إنّ مختلف هذه العناصر هي التي يتقوّم بها تأسيس علوم الروح على قاعدةٍ نقديةٍ أقصى غاياتها ومطالبها تحصيل المفرد بالتحليل العلمي، وإدراجه في قلب الاعتبار التاريخي الذي يشكل الأفق الأول والأخير للعالم البشري، وابتناء الكلّي انطلاقاً منه. ذلك أنّ ديلتاي لم يلجأ إلى تأويل هذا الاعتبار على منوال تأملي نظريّ تكون التاريخيّة فيه انعكاساً زمانيًّا للحركة المنطقية للفكر، بل عاد بالتاريخ إلى أصله، أو إلى أنموذجه، ليستظهر معناه الفلسفي من حياة فرد بعينه. ألم يقل في مقالة 1894: «[إنّ السّيرة] هي أبلغُ صورةٍ فلسفيّةٍ للتّاريخ»[2].

---

(1) GS I, p. 34; Œ 1, p. 191

راجع الإشارة إلى فكرة هذا العلم في:

Dilthey, Erlebnis u. Dichtung, pp. 213-214; G. Van Kerckhoven, «Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey», Annales de Phénoménologie, Nº 1 (2002), pp. 99-133.

(2) GS V, p. 225; ME I, p. 229؛ راجع بخصوص مسألة السيرة عند ديلتاي: =

من البيّن أنّ تأهيل السّيرة غرضاً فلسفيّاً، وشكلاً من أشكال العرض، ونمطاً للكتابة الفلسفيّة للتّاريخ؛ لم يكن المقصود به، عند ديلتاي، شيئًا كالانحياز إلى الشّعر ποιησις يعلو على التّاريخ ιστορια ويَفْضُله «من قِبَل أنّ صناعة الشّعر هي كلّية أكثر، وأمّا إيسطُورياً فهي تقول وتخبر بالجزئيّات»[1] كما قال أرسطو. ولكن الأمر عنده أن بلاغة السيرة إن كانت آيةً على كمال الصنعة الأدبية، والتأليف الفني، فلكونها من جنس بلاغة التاريخ نفسه، فالتاريخ الأدبي منوالٌ رئيسٌ لتاريخ الفلسفة وللتاريخ عامة، كما لاحظنا من قبلُ، وليس جنساً منفصلاً عن غيره من الأجناس والأغراض. وأمّا السيرة فإنّ ملاك الأمر فيها أنها ترسم تشكيلاً للتاريخ، لا يحتكم إلى نسق تأملي، سابق سبقاً منطقيًّا على الوجود الذي في الأعيان، ولا يحتمل تأويلاً ميتافيزيقيًّا جامعاً لمعنى هذا الوجود. إنه الوجود مفرداً، مُشاراً إليه، حالّاً في كيان شخصيٍّ بعينه.

يستكمل كتاب **المقدّمة** ما كان مؤلفه قد بادر إليه منذ سنوات من نقد لتراث فلسفة التاريخ، وما يتّصل بها من ميتافيزيقا، لم يعد لها مساغٌ فلسفيٌّ منذ عقود. ففي مقالة 1875 كتب: «إنّ فلسفة التاريخ مثلما بلغت إلينا في أيامنا إنما هي وهمٌ، مثلها مثل فلسفة الطبيعة. فنظرة خاطفة نلقيها على المادة المشكلة من قبلُ والمجموعة بنحو فني من جانب المؤرخين ليس لها أن تكشف، أياً كانت العناصر النفسية والمنطقية، أو الميتافيزيقية، غير أنصاف حقائق مبهمة»[2].

= H.P. Rickman, «Dilthey and Biography», Biography, Vol. 2, N° 3 (1979), pp. 218-229; J. de Mul, «Das Schauspiel des Lebens: Wilhelm Dilthey and Historical Biography», Revue Internationale de Philosophie, N° 4 (2003), pp. 407-424.

(1) راجع: أرسطو، كتاب فن الشّعر. مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953، ص103. راجع، أيضاً:

A. Schopenhauer, Le monde comme volonté et représentation, tr. C. Sommer, V. Stanek & M. Dautrey, Paris: Gallimard, 2009, II, 1842; S. Rossignol, «Zusammenhang, naissance et mort: à propos de la 'philosophie de la vie' de Dilthey», Alter. Revue de Phénoménologie, N°1 (1993), p. 203.

(2) GS V, p. 47; ME I, p. 52.

إنّ رهان ديلتاي من وراء هذا النّقد المزدوج لفلسفة التاريخ الألمانية، وللسوسيولوجيا الإنكليزية والفرنسية، وما يحيط بهما من ميتافيزيقا، هو رهان مركّب: تحديد البنية الأصلية لمعنى التاريخ، ولسائر التشكيلات الإنسانية والروحية التي يتألف منها؛ وضبط منزلة المفرد، وشروط معقوليته، وكيفيات استظهاره، والتعبير عن وجوده. أمّا الرهان الأول فيضعه في مواجهة مباشرة مع تراث فلسفة التاريخ من بوسّيي وفيكو إلى هردر وهيغل؛ في حين أن الرهان الثاني يجعله وارثاً حقيقيًّا للمشروع الرومنطيقي بوجهيه الفلسفي والأدبي: شلايرماخر، وغوته.

أمّا القاعدة الفلسفيّة التي وضعها ديلتاي لاستئناف المشكل التاريخي على نحو غير ميتافيزيقي، ولا تأملي، في أثر 1883 بالتحديد، فيمكن أن نرجع بها إلى أمرين اثنين، تبيّنت وجاهتهما، والحاجة لهما في سياق المناظرة مع فلسفة التاريخ، والسّوسيولوجيا منذ الفصل 14 من الكتاب المذكور: الأول، أنّ الأفراد هم أعمدةٌ لمجمل المجامع التي تتفاعل، وتتقاطع لتشكّل الأجزاء الفعليّة لجماع الواقع، من أجل أنّ الفرد كيان عينيّ جامع لأوضاع، ووظائف، وأدوار كثيرة، لا بنية اعتبارية مجردة؛ وأمّا الثاني فهو في مقام الشّرط الذي يكون به إدراك هذا الفرد لنفسه، وهو «التأمل الذاتي»[1] الذي «نجد به وحدة الحياة في أنفسنا، والاتصال الذي يشكل عماداً لهذه العلائق، ويضمن ديمومتها»[2]. وإذاً فوجود المفرد في الأعيان هو الذي يتشكل منه انتظام الحياة الجماعية، وينشأ اقتصاد الواقع الاجتماعي؛ بوصفه بنية حية يمكن أن تتيسّر لمعرفة موضوعيّة. وليست المواد الضامنة لهذه المعرفة من جنس علمي دوماً،

(1) انظر الفصل 15. في بعض المواضع نجد أنّ هذا المبدأ موافق لمبدأ الظاهرية الذي أشرنا إليه من قبلُ؛ وفي مواضع أخرى نراه يناسب مبدأ الإقبال الأوليّ، قبل تشكل العلاقة بين الذات والموضوع، على جملة الواقع الفعلي، بضرب من العيان السابق الباطني (Innewerden). راجع:
GS VII, p. 27, 192 sq.; GS VIII, pp. 141-142; GS XIX, pp. 58-63, 66, 89, 339.

(2) GS I, p. 87; Œ 1, p. 246

إذ قد ترجع مصادرها إلى التجارب المعيشة بأصنافها، وقد يكون أنموذج هذه التجارب التجربة الشعرية التي تعبر، بأشكالها وأغراضها، عن السّياق الثقافي، وعن التّجربة التاريخية، ورؤية العصر الذي انخرطت فيه؛ كأنما خيال الشاعر حاملٌ للعالم التاريخي برمته، ناطقٌ عن حقيقته، بما فيه من إعجاز يخرج عن حياة كل يوم[1].

ولئن كان ديلتاي يجوّز اشتقاق الوجود التاريخي، بضرب من التحليل النقدي، من أعماق الخيال الشعري، وما يشبهه من التجارب التي تفوق المدارك البشرية المعتادة، فإنه مع ذلك لا يرى وجاهةً فيما تأتيه النظريات الاجتماعية، وفلسفة التاريخ من ادعاء كاذب لفك مغالق الحياة التاريخية، وسبر أسرارها دفعةً؛ فهي تهمل الوجود الفردي، ولا ترى فيه غير «مادة أولية لتجريداتها»: «إن هذه الخرافة، التي تضع أعمال المؤرخين تحت طائلة سيرورة سيميائية غامضة، من أجل قلب المادة الخام للمفرد إلى ذهب خالص للتجريد، وجبر التاريخ على البوح بسره الدفين، إنما هي جانحة جنوح حلم فيلسوف الطبيعة السيميائي؛ الذي يعتقد أنه يجبر الطبيعة على قول كلمتها الأخيرة»[2].

بهذا التقدير، يخطو ديلتاي خطوة كبرى نحو تصفية ميراث فلسفة التاريخ، أحد المكاسب الكبرى للحداثة من فيكو إلى هيغل، وشلايرماخر، حيث تقوم على تفاوت بين مقتضيات الرؤية الفلسفية للمسار التاريخي وبين طبيعة المادة التاريخية للوقائع، وأنماط التعلقات التي تربط بينها في وحدات عينية حية؛ لذلك كان تعريفه لهذه الفلسفة دالاً على هذا الموقف: أنها «...نظرية تباشر معرفة مجموع الواقع التاريخي بفضل مجموع مناسب من القضايا المؤتلفة في وحدة»[3]. ففلسفة التاريخ إما أنها تجد هذه الوحدة في خطة يخضع لها المجرى التاريخي كله، أو أنها تفترض فكرة أساسية، أو

(1) GS I, pp. 87-89; Œ 1, pp. 247-249

(2) GS I, pp. 91-92; Œ 1, p. 252

(3) GS I, p. 93; Œ 1, p. 253

صيغة تعبر عن قانون التطور؛ وأما علم الاجتماع فيذهب بهذه المزاعم مذهباً خطيراً «... من أجل أنه يأمل، بتحصيل هذا المجموع، الإسهام في إرساء تصريف علمي [لشؤون] المجتمع»[1].

بين ميتافيزيقا فلسفة التاريخ والنزعة الوضعية، يبقى مآل المجموع العلمي لعلوم الروح، ولعلمي التاريخ والمجتمع خاصة، عالقاً بافتراضات من جنس الرؤية الطبيعية للعالم، أو الرؤية اللاهوتية، غير مستقر بموضع معرفي محكم التحديد، والضبط. ولقد اجتهد ديلتاي للموازنة بين المطالب المنهجية والمعرفية التي يقتضيها هذا المجموع، من حيث تلتقي في محور التأمل الذاتي، أو الوعي بالذات، الذي هو مثوى الإدراك العلمي الجامع للوقائع المفردة، ولشتات المعطيات، والرّابط بينها بالقوانين والقواعد، وبين المطالب التاريخية التي تستند حيناً إلى «النسق الطبيعي لعلوم الروح»[2]، ومجمل النظريات والأنساق المأثورة المُسنِدة له، وحيناً آخراً إلى الميتافيزيقا كعنوان عام لميراث طويل من الأقاويل، والمذاهب، والنظريات بلغت حدها الأقصى، واستوفت ممكناتها الأخيرة، ولم تعد ذات وجاهة في الذمة الراهنة للفكر.

وفي حقيقة الأمر فإن ديلتاي يفرد، سواء ضمن المعالجة النسقية لمنظومة علوم الروح في الباب الأول من كتاب 1883، أو في المعالجة التاريخية ضمن الباب الثاني، للمساهمة الألمانية موضعاً مخصوصاً يميزه عن سائر المساهمات الواردة من البلاد الأوربية الأخرى؛ لذلك نجده يتحدث عن **الفردانية الألمانية** من حيث هي توجه فكري مختلف عن سائر التوجهات، وإن كان الأمر قد تأدّى بها إلى الميتافيزيقا أيضاً: «إن النماء اللامتناهي

---

(1) المرجع المذكور.

(2) GS I, pp. 373-386; Œ 1, pp. 324-337

راجع مقالة: «النسق الطبيعي لعلوم الروح في القرن السابع عشر»: GS II, pp. 90-245; Œ 4, pp. 99-247

للفرد، في علاقته بتطور النوع البشري، قد مثّل عندها وسيلة لحلّ مشكل فلسفة التاريخ. ولكنّ الميتافيزيقا في هذا المقام هي من قبلُ في خلاف مع الوعي النقدي بحدود المعرفة البشريّة...»[1]؛ ومع ذلك فإن أعلاماً من طبقة كانط، ولسنغ، وهردر، وغيرهم ممن هم أقلّ شأناً، قد أفضى بهم الأمر، لدى البحث عن معنى التاريخ، إما إلى القول بالعناية (Vorsehung) عند أولهم[2]، أو بالتناسخ (Seelenwanderung) عند الثاني[3]، أو، في نزعة واقعيّة أقرب إلى العلوم الطبيعية عند الثالث، إلى الأخذ بمنوال تطوري لفهم البشرية (قريب من غوته)، ووضعها في رتبتها من سلم الكائنات[4].

---

(1) GS I, pp. 101; Œ 1, p. 261

(2) وهو ما يستنتجه ديلتاي من مقالة 1784 الشهيرة لكانط: GS I, pp. 101-102; Œ 1, pp. 262-263. راجع: ع. كانط، «نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي»، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ضمن: النقد التاريخي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1970، وكالة المطبوعات الكويت، ط4، 1981، ص ص. 281-295:

I. Kant, «Idee zu einer allgemeine Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht», AK VIII, pp. 15-31.

(3) المقصود كتاب لسنغ: تربية الجنس البشري (1780):

A.G. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in Lessings gesammelte Werke, III, Leipzig: Tempel Verlag, pp. 439-468; De l'éducation du genre humain, tr. C.J. Tissot, Lausanne: 1857; Editions Findakly, 1998.

لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006. بخصوص لسنغ، راجع: Dilthey, Erlebnis u. Dichtung, pp. 18-123.

(4) رغم إقرار كتاب إقامة العالم التاريخي في علوم الروح أن كانط هو الذي أفلح في تقديم الحل الفلسفي لمسألة التاريخ (الترجمة العربية، ص ص. 82-83)، فإنّ ديلتاي يبدو ميّالاً إلى تقدير الحلّ الذي قدّمه هردر استناداً إلى التفسير الطبيعي للحياة التاريخية، الأمر الذي شجع أمثال ريتر على اعتماد الجغرافيا العامة والمقارنة منهجاً تاريخيّاً. راجع بخصوص كتاب هردر في فلسفة تاريخ الإنسانية:

J.G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga & Leipzig: J.F. Hartknoch, I-II:1875, III: 1987, IV: 1791; Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité, tr. M. Rouché, Paris, Aubier, 1962; G. Gusdorf, Les origines de l'herméneutique, pp. 187-225; J. Patoèka, «Herder et sa philosophie de l'humanité», in G. Hottois (éd.), Lumières et romantisme, Paris: Vrin, 1989, =

وعلى العموم، فإن موقف ديلتاي من فلسفة التاريخ الكلاسيكية، ومن الميتافيزيقا التي تستند إليها، والبدائل الفلسفية التي يقترحها لتجاوزها، إنما يحتكم إلى ما حصله في المقام الأول منذ كتاباته الأولى من وجاهة علمية للبنية النفسية المكتسبة التي من شأن الفرد، هي بنية عيانية، وأصلية مساوقة للمعيش، لا شيء يسبقها، ولا يمكن للفكر أن يسبر غورها[1]؛ وفي المقام الثاني من التعبير الأنسب عن هذا الوجود الفردي، أي السيرة والسيرة الذاتية، بما هما شكلان أصليان للكتابة التاريخية يصير فيهما الاستثناء الشخصي، قاعدةً لفهم المجرى التاريخي كله، بما فيه من انتظام الحقب والعصور، وتواصل الأجيال وتعاقبها، واتصال الزمن التاريخي بالزمن المعيش. وليس ديلتاي بمبتدع لذلك كلّ الابتداع: فالميل المفرط إلى الوجود الفردي الشخصي الفذ، الذي يمثله أعيان كلّ زمان ووجوه كل عصر في قطاعات الحياة كلها، إنما استقاه من روح عصره، من آثار المناخ الرومنطيقي، ومن التاريخانية السائدة[2]؛ وأما الاحتفاء بالسرد، وكتابة السّير، إذ صار منوالاً للكتابة التاريخية نفسها[3]، فليس في شيء من السحر الذي مارسه المؤرخون والرواة من ثوكيديدس إلى شلوسر، ورانكه على القراء في كل العصور، وإنما يرجع ذلك إلى ظهور التصور الطبيعي للإنسان،

= pp. 17-26; H.G. Gadamer, Volk und Geschichte im Denken Herders, Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1942.

(1) وهو ما تأكد في المقالات الشهيرة اللاحقة على فترة كتاب 1883، ولا سيما مقالة 1894: «في علم النفس الوصفي والتحليلي»، ومقالة 1895-1896: «في علم النفس المقارن: إسهام في دراسة الكيان الفردي»:

GS V, pp. 216-226; ME I, pp. 221-231, 241-316; pp. 247-317.

(2) راجع بخصوص أهم معالم النزعة الفردية في سياق القرن التاسع عشر:

J. Bos, «Individuality and Interpretation in Nineteenth-Century German Historicism», in U. Feest (ed.), Historical Perspectives on Erklären and Verstehen, Springer, 2010, pp. 207-220.

(3) راجع:

J. Owensby, Dilthey and the Narrative of History, Cornell UP, 1994, Chap 3, p. 79 sq.

وللإنسانية في القرن الثامن عشر، وهو أشبه شيء بالتاريخ الطبيعي للحياة النفسية، وإلى استئثار الأدب والشعر بهذا النمط العفوي من رؤية الإنسان من جهة النماء الطبيعي، وتعبير المحدثين عن ذلك بأدب بيوغرافي غزير، منطلقه الجزئي في وقائع الحياة، وأطوارها، ومنتهاه الكلي؛ طرفاه هما طرفا حياة كل فرد: الولادة والموت.



الفصل الثالث

من التأويلية إلى الفينومينولوجيا
ديلتاي بين شلايرماخر وهوسّرل

«لسنا نأخذ، هاهُنا، بأيّ وساطة تاريخية اتّفق، وإنّما القوة الباطنية للأمر نفسه هي وحدها الفاعلة فحسب».

ديلتاي (1892-1893).

لم يكن ديلتاي ليفكّر في علاقة ممكنة بين هذين الطّرفين، بين التأويليّة والفينومينولوجيا، بأيّ وجه، ولم يخطر على باله أنّ الجمع بينهما قد يكون حاملاً لوعود فلسفية كبرى. ولئن كانت الأولى عنده ذات أصالة ووجاهة، لا مشاحة فيهما من حيث السبق التاريخي، ومن حيث الدور في تأسيس مجال العلوم الإنسانية والتاريخية، فإن الثانية بقيت مترددة بين استعمالات ظرفية طارئة، وبين استعمالات تاريخيّة كانت شائعة في نهاية القرن التاسع عشر، يتعين أن ننتظر الانعطاف الحاسم مع بداية القرن العشرين، لدى اكتشاف الفينومينولوجيا الناشئة، واللقاء بمؤسّسها؛ ليتطعم مشروع نقد العقل التاريخي، ويستكمل نفسه بقسم إيجابي، بقيت دونه التحليلات السالبة لما سماه «فينومينولوجيا الميتافيزيقا» في عمل 1883، ودلت عليه، في سياق مشابه يتعلق بتطور رؤى العالم عبر التاريخ، عبارة «فينومينولوجيا النسقية

الفلسفية»[1]. وقد يكون هذا الانتقال في المعنى ممهّداً للتحول من الدلالة السالبة إلى الدلالة الموجبة لـ«منهج وصفي ومقارن»، هو منهج الفلسفة بعينها تكون به مباشرة البنى التكوينية الأساسية للحياة النفسية، وتصنيف أنماط المعارف والسّير التي من شأنها.

والحق أن هذا الوضع، الذي أحدث دفعةً جديدةً في فلسفة ديلتاي، قد اختلطت فيه مطالب فكرية، وأحداث اجتمعت لتجعل الفيلسوف يستأنف جماع المسائل والقضايا التي انشغل بها إلى هذا الحدّ عند مواضع بعينها (اكتشاف **البحوث المنطقية** لهوسرل، استعادة الحديث عن شلايرماخر في سياق عرض مكثف لتاريخ التأويلية، اعتناء شديد بتاريخ الفلسفة، إعادة الاعتبار للدراسات الهيغلية...)، ويعمل على صوغ تأليفات نسقية لفلسفته، لعل كتابه الأخير، المنشور سنة 1910، أبلغ تعبير عنها؛ هذا الكتاب الذي مثل التأليف الأقصى لمشروع **نقد العقل التاريخي**، والذي تألفت فيه المطالب الفلسفية الكبرى لديلتاي: النفسي، والتاريخي، والتأويلي، ودارت على محور رئيس هو المفرد، وراهنت مراهنةً أخيرةً على قوله، وفهمه.

1- من النفس إلى التاريخ:

لديلتاي، دون شكّ، ريادة في علم النفس لا ينكرها عليه معاصروه، وهو، في ذلك، لا يخالف عادات عصره في الاهتمام بهذا العلم، وتقديره حقّ قدره في النظرية الفلسفية، أو في منظومة العلوم، ولاسيما من جهة بناء النسق الفلسفي لعلوم الروح (لنذكر، مثلاً، كورنيليوس، وسيغفارت، وبرنتانو، ولوتسه، وصولاً إلى هوسّرل...). ولقد تفطن، منذ وقت مبكر، إلى

---

(1) وردت هذه العبارة (Phänomenologie der philosophischen Systematik) في نصّ: الوعي التاريخي ورؤى العالم، ضمن:
Dilthey, «Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen», GS VIII, p. 37; TCM, p. 49.

أهمية هذا العلم، ولا سيما من جهة علاقته بالشعر وبالتاريخ، واختلاطه بالمسألة التأويلية[1]:

1- منذ ستينيات القرن التاسع عشر في الدراسة التي وضعها حول الشاعر نوفاليس، وتحدث فيها، لأول مرة، عن مشروع «علم نفس عيني» (Realpsychologie)، وهي دراسة نشرها في **الحوليات البروسية** بادئ الأمر، سنة 1865، وأعاد نشرها في كتابه المتأخر: **المعيش والشعر** 1905 ضمن الفصل الثالث، الذي جعله لهذا الشاعر والأديب الألماني الشهير[2].

2- ثم ربطه المبكر بين العلمين، كما نجد ذلك، مثلاً، في نصوص من عهد برلين (قبل 1860)، كالذي يحمل عنوان: **حول علم النفس وعلاقته بالتاريخ**[3]؛ والفصل الثاني من المخطوط الثاني التابع لمقالة 1875 **المجموع النفسي الفيزيائي للتاريخ**[4]؛ والقسم الثالث والأخير من **العمل التحضيري حول علم النفس الوصفي** (1880)[5]؛ ومقالة 1875 نفسها[6]، وسائر النصوص المتعلقة بها، كالمخططات والمسوّدات المبكرة (1865-1866)، والنصوص اللاحقة للمقالة نفسها منذ 1876، وبعض الشذرات المبكرة التي ترجع إلى عهد برلين (قبل 1860)[7].

3- الفصل الثامن من كتابه الرئيس **مقدمة إلى علوم الروح**[8]**وهو صيغة**

(1) راجع حول مختلف أوضاع علم النفس:
R. A. Makkreel, «Introduction», in Descriptive Psychology and historical Understanding, tr. R.M. Zaner & K.L. Heiges, The Hague: M. Nijhoff, 1977, pp. 3-20.

(2) راجع: Erlebnis u. Dichtung, pp. 213-214

(3) راجع: GS XVIII, pp. 201-212

(4) راجع: GS XVIII, pp. 80-87; Œ I, 113-120

(5) XVIII, pp. 183-185

(6) راجع الفصل الرابع من هذا الكتاب حول مضمون هذه المقالة.

(7) وهي التي وقع جمعها في: GSXVIII, pp. 202-212

(8) راجع: GS I, pp. 28-35; Œ 1, pp. 186-192

مكثفة لجملة المكاسب الحاصلة من هذه المحاولات المتفرقة، وإلى ذلك تضاف نصوص مخصصة كلياً لعلم النفس بعد نحو عقد من نشر هذا الكتاب: مقالة 1894: أفكار حول علم نفس وصفي وتحليليّ؛ والذي تلاه مباشرة نص 1895-1896: **في علم النفس المقارن: مساهمة في دراسة الكيان الفرديّ**[1]؛ إضافة إلى ما نُشر من نصوص في الأجزاء الأخيرة من أعماله[2]، والتي أسهمت في توضيح المقاصد الكبرى لمشروع ديلتاي وملامحه، ولا سيما من جهة الصلة بالسياق التأويليّ الأخير.

ولقد أشرنا، فيما سبق، إلى أن طرد كونت لعلم النفس من دائرة مشروعه في الفلسفة الوضعية قد كان خطأً لا يغتفر، ولا سيّما أنه قد استعاض عنه بعلم المجتمع، وهو ليس بعلم أصلاً، إضافة إلى اشتراكه مع (فلسفة التاريخ الألمانية) في عين القصور النظري والمنهجي الذي ينبغي على الفلسفة التنبيه عليه، وتجاوزه.

يرى ديلتاي أنّ الموقف الوضعي يقوم على افتراضين يتحكمان بتفضيله لعلم المجتمع، وتأسيسه على علم الحياة:

1- القول بنظرية «التوازي النفسي الفيزيائي»، الذي يجعل الحالات النفسية محددة بالحالات الفيزيولوجية حاصلة عنها، ومفادها بعبارته في مقالة 1875: «...أن دراسة الروح البشريّ مقيدة بالفيزيولوجيا [علم وظائف

---

(1) راجع:

Dilthey, «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)», GS V, pp. 139-240; ME I, pp. 145-245; «Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität (1895-96)», pp. 241-316; ME I, pp. 247-317; G. Kerckhoven G. van, «Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zu Diltheys Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre», Dilthey Jahrbuch, Bd. 9 (1994-95), pp. 66-91.

(2) راجع:

Dilthey, GS XX, pp. 26-32; Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894), GS XXI, hrsg. G. v. Kerckhoven & H.U. Lessing, 1997.

الأعضاء] وأنها تأخذ الموافقات التي يمكن رصدها في تعاقب الحالات النفسية على أنها محصّلة للموافقات التي في حالاتنا الفيزيائية، وهي، بذلك، تنفي أن تكون الحالات النفسية خاضعة لقوانين خاصّة بإمكاننا أن ندرسها منفردة»[1]، والحال أن العالم الفيزيولوجي نفسه غير واثق من هذه العلاقة أصلاً، ولا من نتائجها.

2- إقصاء علم النفس من دائرة النظام المنطقي للعلوم بحجة عدم وجاهة الأخذ بمفهوم الإدراك الداخليّ: «إنّ الادعاء، من جهة أخرى، أنّ الإدراك الداخلي هو، في حدّ ذاته، ممتنعٌ وعقيمٌ (...) هو اعتمادٌ على تحليل غير دقيق يشوّه الظاهرة، ولا يمكنه أن يستدلّ على امتناعها أبداً»[2].

وفي كلّ الأحوال، فإنّ الموقف الوضعي يعبّر عن نزعة طباعيّة مكينة تردّ الحياة النفسية إلى قوانين الطبيعة، أي علم الحياة في نهاية المطافَ، وهو الأمر الذي نهض ديلتاي لنقضه منذ وقت مبكر حين اعتزم الاستدلال العلمي على كفاية الوجود النفسي بذاته، واستقلاله عن الشروط الطبيعية عبر ما سماه: «الوجود الموضوعي للتجربة الداخلية».

ذلك ما ندب له نفسه في كتابه الأول سنة 1883 من قبل أن يخصص لعلم النفس مقالات منفردة، وكذا في النصوص والمسوّدات المتقدمة عليه، الممتدّة على العقدين السابقين تقريباً. ففي الملحق، الذي كتبه بعد سنة من مقالة 1875، أشار ديلتاي إلى الأهمية المزدوجة للمنطق، ولعلم النفس[3] الأول: بوصفه نظريّةً في المنهج، هو «فنٌّ وسطٌ بين طبقتي الرّوح الفلسفيّ»، مع وظيفة متعاظمة لنظريّة العلم (Wissenschaftslehre) في تأمين المداولة بين المناهج في كلا الضّربين من العلوم (الروح، والطبيعة)؛ أما **الثاني**، أي علم النفس، فهو «الوسيط الفعليّ بين استكشاف الحياة في وجهها الجسمانيّ

---

(1) راجع: GS V, p..54; ME I, p. 59; Œ 1, p. 67

(2) GS V, pp. 59-60; 137

(3) راجع: GS XVIII, pp. 58-107; Œ 1, pp. 89-142

وبين الوقائع النفسية»[1]. وإذاً، فهما علمان لازمان للفلسفة كالعماد (Hebel) الذي تقوم عليه عملية «التعميم الشامل» الذي هو أخصّ مهماتها[2].

إلى ذلك يضيف ديلتاي، في سياق جدالي مع أعلام الوضعية، والمدرسة التجريبية، أن ما يسميه «المشكل المنطقي» لعلوم الروح، والذي يقتضي تخليصه من التبعية لعلوم الطبيعة، يحتاج إلى تحليل موضوع هذه العلوم بمنطق مختلف غير المنطق الراهن، السائد في عصره، وهو ما يدلّ على نحو من «الخصوصية» (Besonderheit)، التي ينبغي أن تميّز هذا المجموع العلمي، والتي هي قائمة على إدراك البعد الداخلي الفردي للتجربة النفسية[3]:

«إن الاستنتاجات النفسية انطلاقاً من كثرة النوازع (Trieben) كان يجب رفضها، ذلك أنّ **التفاعل بين الأفراد داخل المجتمع** هو نقطة الانطلاق، وأنّ بعض ضروب العلائق المحددة، التي تثبت بغض النظر عن وجود الأفراد وغيابهم، تتخذ هيئة النسق. زائداً إلى ذلك أننا **نعرف جميع السيرورات الأساسية من الداخل، وكما هي في نفسها، وفي وجودها التام، والتي شأنها أن تشكل المجموع الأكبر للمجتمع والتاريخ**؛ تلك هي العلامة الأولى والمميزة للهيئة المنطقية (logische Konstitution) لجماع علوم الإنسان، والمجتمع، والثقافة»[4].

وإذاً، ففي البدء كان الفردُ، وعليه (أي على السيرورة الداخلية لحياته النفسية) تقوم بنية المجتمع، والثقافة، والتاريخ، وهو ما يسميه في النص نفسه «السمة المميزة الثانية»، حيث إنّ «**الوحدات** (Einheiten)، التي تحيط بنا ضروب التفاعل بينها، كالعرف، والحق، والاقتصاد، والدولة، **هي أفرادٌ** (Individua)، كلياتٌ نفسيّةٌ فيزيائيّةٌ **تختلف كلّ واحدةٍ منها عن الأخرى،**

(1) راجع: GS XVIII, p. 61; Œ 1, p. 92

(2) المرجع المذكور.

(3) حول تجديد المنطق عند ديلتاي: GS XX, pp. 33-126, pp. 165-234

(4) راجع: GS XVIII, p. 64; Œ 1, pp. 94-95

وكلّ واحدةٍ هي عالمٌ يتضمّن في داخله من جديد المفرد (Individuelle) حصراً»[1]. إنّ العودة إلى العناصر الدنيا، أي إلى مفردات الحياة النفسية من حيث تقبل التحديد في ذاتها، ومن حيث يمكن تحليلها، لا على جهة الاعتبار الميتافيزيقي للعالم بما هو كلٌّ فرديٌّ يتجاوز قواعد الذهن، وإنما بوصفها حالات نفسية لها جذورها في الحياة النفسية، يفضي إلى شيءٍ من التّداخل بين وضع الأفراد بما هي ذواتٌ عارفةٌ، وبين وضعها بما هي عناصر ضمن السّياق التفاعلي للمجتمع تلقى آثارها، وتردّ عليها بما فيها من الإرادة الواعية. ذلك ما يعني، أيضاً، مداولةً بين «لعبة الأسباب الفاعلة الصرفة» من جهة، وبين «لعبة الدوافع أو الغايات» التي شأنها أن تغيّر من طبيعة علاقتنا بالعالم، وخاصة بالإنسان والمجتمع، فتخرج بها من نطاق المعرفة، ومن نمط الحاجات التي تصدر عن المعرفة لتتصل «من الداخل» (von innen) بمجال الإرادة، وتقصّي نظام الغايات، وطلب الأمثل وواجب الوجود[2].

إنّ الموضع الرئيس الذي يحتلّه علم النفس في معمار علوم الروح؛ إنما يستمدّ شرعيّته من أسبقيّة التحليل في النظام المنهجي الذي تحتاج إليه هذه العلوم، كما نبّهنا عليه سلفاً. أمّا «التّحليل فهو نقطة انطلاق البحث»[3]، وكذا انتظام الكلّ ونموّه مرتبطان بانتظام الأجزاء والعناصر ونموها، ذلك أنه «لا علم بمقدوره أن يفسّر بالضبط كلّاً مفرداً من جنس ذلك الذي ينبني عليه مجتمع بعينه، أو حالة معينة له؛ بل هو يقدر، فقط، على عرض هذا الكلّ من خلال الأجزاء التي يتكوّن منها»[4]. ولذلك لا يكون علمٌ مّا (كالتأريخ

---

(1) GS XVIII, p. 64; Œ 1, p. 95

(2) GS XVIII, pp. 64-65; Œ 1, p. 95؛ راجع التحليل الدقيق (بنحو شبه فينومينولوجي) للعلاقة بين المعرفة النظرية وغير النظرية: المرجع المذكور، ص ص. 65-67، 95-97.

(3) GS XVIII, pp. 69-70; Œ 1, pp. 98-100

(4) GS XVIII, p. 68; Œ 1, p. 99

مثلاً) إن أخذناه جزءاً ضرورياً لدراسة العالم البشريّ «علماً تفسيريّاً» من أجل أنه لا يقدر أن يعتمد على «نسق من التعلقات السببية» لتناولْ التجانب والتعاقب بين الوقائع، هو قاصرٌ أصلاً عن تحصُّل المفرد (Individuum).

وقد يُعطى الكلّ إلينا بوساطة الحدس، لكنّ السيطرة عليه لا قبل لأيّ علم بها: «إنّ الكلّ، هذا المفرد المدهش الذي هو جملة الأرض، هو حاضرٌ لحدسنا فحسب، ولا يملك العلم التفسيري للهيمنة عليه سلطاناً»[1].

ذلك أن أسبقية التحليل إنما ترجع إلى أن العمل التفسيري للعلم هو مهمة لامتناهية، لاتكتمل أبداً؛ ومن ثَمّ لزم الانطلاق من وقائع متجانسة بوصفها أجزاءً من كلّ، واستخراج ترتيبها، والقوانين الضابطة لها بنموّ منطقيّ، ونظام يحكم علاقة المعرفة بالموضوع، والاستهداء في ذلك باللغة، والممارسة من أجل بلوغ «مجموع» يتكفل بتحليله علم النفس في المقام الأول:

«إن علم النفس، ومن أجل معرفة هذا المساق، يجب فحصه بادئ الأمر؛ لأن المجتمع هو كلٌّ نعرف بالفعل أجزاءه المختلفة، ونحن، بفضل الموافقات التي تجمع الوقائع البيّنة للحياة النفسية، نحصل على جهة وسطى من الحقائق الواثقة التي نطبقها في كل مجال ضمن الحياة حين يخص الأمر [الاشتغال] بالتفسير، والتي هي كذلك نقطة انطلاق العلم»[2].

فإذا تبيّن ذلك كان لعلم النفس «دعوى» (Anspruch) يختصّ بها هي التي لكلّ علم رئيس، وكان خروجه عن مقتضيات التفسير هو شرط هذه الدعوى، من جهة اعتماده منهج الوصف (Beshreibung) لإقامة معارفه على أساس من البداهة والمعقولية الثابتتين. ولعل المقصود بذلك مناهضة كل نزعة تجريبية مغالية، تلحق علم النفس والوقائع النفسية بقوانين العلم الطبيعي،

(1) GS XVIII, pp. 68-69; Œ 1, p. 99

(2) GS XVIII, pp. 69-70; Œ 1, p. 100

فضلاً عن الانقياد الدائم لإدخال التفسيرات في أي عمل علميّ دون الانتباه إلى اختلاف منوال التفسير الذي ينطبق على واقعة من الوقائع في كلّ مرة. يبيّن ديلتاي هذا الفرق بين الطريقتين بقوله:

«إنّ ضربي البحث النفسي يقومان، بلا شك، على الوقائع (Tatsachen) غير أنه يجب التمييز بين هذه الحقائق وتلك، بين التي هي أقرب إلى الوقائع والتي من طبيعة أساسية، وهي أولى التعميمات التي تم إنجازها انطلاقاً من الوقائع، والتي تعبّر عن الموافقات فحسب، وتنطوي لذلك على بداهة ووثاقة تامتين، وأخيراً بين الحقائق التي تُسرّب عنصر تفسير افتراضيّ. إنّ هذا التمييز يرجع إلى أن وقائع علم النفس هي وقائع وعي في شكلها التجريبيّ...»[1].

ولئن كان ديلتاي لا يخالف بعض معاصريه من الفلاسفة الإنكليز أو الألمان من جهة الأخذ بمفهوم «وقائع الوعي»، إلا أنه لا يتأوله على منوال إمبيريقيّ، بل يجعله مفهوماً وصفيّاً لا يخضع إلى الافتراضات التفسيرية بتدرج من الوقائع المعطاة في بساطتها إلى أخرى أكثر تعقيداً، وذلك لردّ المحتويات الروحية إلى عناصرها البسيطة المتقدمة على كل تركيب. وهو يرفض، بذلك، أيّ طريقة استنباطية، لكون المسار التحليلي استقرائيّاً في جوهره.

إنّ الوقائع النفسية تتميز بدرجة متوسطة من التعقيد، حيث هي قوانين ترابط في الأصل وهي تتعلق بالبساطة من الطرف الأسفل، وبالتعقيد من الطرف الأعلى. على أنّ التعقيد (Verwicklung) يتصل، هاهنا، بحدين يواجههما علم النفس؛ **حدّ أول**: هو الذي يخص سيرورات نفسية موحدة، ومؤلفة من جملة عناصر أدنى منها (الانتباه، الإرادة...) والتي تستعصي على كل استدلال علمي دقيق؛ **وحدّ ثانٍ**: يكون فيه المعطى الحاضر للوعي مُستكمَلاً بتمثّلات ليست في وعي أصلاً، ولا يبلغها الاستدلال إلا قليلاً[2].

---

(1) GS XVIII, pp. 70-71; Œ 1, p. 102

(2) GS XVIII, pp. 71-72; Œ 1, p. 103

غير أن وقوع الحياة النفسية للفرد بين هذه الحدود القصوى التي تتجاذب محتوى هذه الحياة، ودرجة اتصاله بالوعي لا يمنع ارتقاءها إلى رتبة علمية يدلّ عليها، مثلاً، اقتضاء التصنيف الذي يلزم لوقائع الوعي، والذي يحتاج إليه انتظام علوم الروح.

إن غرض ديلتاي هو أن يجد مقياساً مقبولاً لهذا التصنيف، وسبيلاً وسط الاختلافات الحادة بين الفلاسفة وعلماء النفس: أَيجب الاكتفاء بالتصنيف الثّلاثي، أم يجب تعديله مثلاً[1]؟ هل ثمّة مقياس حاسم للتفريق بين الظواهر النفسية بنحو أصليّ بالرجوع إلى مبدأ خاصّ بملكات النفس، أم نحن ضحايا اللغة التي نستعملها، والاصطلاحات الجارية والمألوفة[2]؟ كيفما كانت الإجابة على هذه الأسئلة، وما تقتضيه من الفحص التفصيلي الدقيق، فإنّ ما يستوقف المرء في نصوص ديلتاي اهتمامه الفائق بالظواهر غير التمثلية، وغير المعرفية التي في أساس الوعي وعمقه، وإن كانت لا تستأثر بنمط من الحضور كالذي تستأثر به الظواهر البادية على سطح الوعي، والفاعلة بأمره؛ إنه النبر الوجداني (Gefühlston) الذي يسكن إيقاع النفس، ويرافقها في أفعالها كلها، وهو الذي وجوده سابقٌ قائمٌ قبل كلّ شيء، لا ينفصل عن محتوى التمثّل[3]. وهو المعنى الذي كرّر الإشارة إليه في مواضع كثيرة مثل المقالة **حول الاعتقاد في العالم الخارجي** (1890) حيث نقرأ: «كلّ إدراك، إذاً، وكلّ فكر له، إن شئنا، وجه داخليّ: الاهتمام، الانتباه، وكذا الطاقة، والنبر الوجدانيّ التي تحصل عن الأشواق الدفينة، وهي بذلك متعلّقة بالحياة الفردية»[4]. أليس مقامُ الوجدان هو مقامَ الانفعال والإحساس، وهو أقرب إلى النفس، وأسبق إليها؟ أليس هو مقام الفرديّ بإطلاق؟ كيف يكون التقاؤه

(1) GS XVIII, p. 73; Œ 1, p. 105

(2) GS XVIII, p. 75; Œ 1, p. 107

(3) GS XVIII, p. 76; Œ 1, p. 108

(4) GS V, p. 96; ME I, p. 101

حينئذ بالتاريخ، وبالزمن البشري الموضوعي؟ وما مكانته من سيرورات إنتاج المعنى، والفهم؟

2- الوسائط التأويلية: من الفيلولوجيا إلى الفلسفة:

قد يكون من قبيل التبسيط الشديد القول إنّ منتهى المباحث النفسيّة هو مبتدأ المباحث التأويلية، من جهة المراهنة على قول المفرد، وتنزيله في مساق القول العلمي؛ ولكنهما في الحقيقة طرفان، وإن شهدت النصوص على تلازمهما هذا التلازم الشديد، لا ينتظمان في النسق العلمي لعلوم الروح، بحسب توارد زماني طبيعي، حيث يكون تناهي النظر في مقتضيات علم النفس الوصفي والتحليلي هو منطلق التأويل، والموضع الذي يتحيز به الفن الذي ينشغل به، أي: الهرمينوطيقا، وكأنه يغطي في ميدان المعقولية العلمية قطاعاً يستأثر به، وينظر في موضوع هو من شأنه حصراً.

ولكن الناظر في نصوص ديلتاي يجد أن الأمور لا تتساوق بمثل هذه الوتيرة، وأن المنوال النفسي لتأسيس نظرية العلم لا يتم تجاوزه بالمنوال الهرمينوطيقي دفعةً واحدةً، مثلما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، وأوحى به بعض تلامذة الفيلسوف؛ ونحن إنما نفضل في هذا المقام أن نتحدث عن وسائط تأويلية قصداً، أعني عن محاولات متواترة ومترددة لتخطي حدود التأسيس النفسي لنسق علوم الروح في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن الذي تلاه، لسببين على الأقل؛ **أولهما**: اجتناب القطع بالتحقيب المأثور عن القراء الأوائل من تلامذة الفيلسوف، والذي يقضي بتكريس التأسيس التأويلي منوالاً نهائياً لهذا النسق (ميش، غروتويزن، نوهل) مادامت الشهادات الدالة عليه غير متأكدة بما يكفي من اليقين؛ **وثانيهما**: أن طبيعة المنوال التأويلي تفرض مثل هذا الخيار، من حيث تردده بين مختلف أضرب النصوص -التاريخي منها، والنسقي- وتخلله لمفاصل ولحظات التأسيس الفلسفي لعلوم الروح من المحاولات والشذرات الأولى إلى غاية لحظة اكتماله (المؤقت!) مع الكتاب الأخير: **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**

المنشور قبيل وفاة الفيلسوف؛ أي من حيث عدم استقراره في موضع أو في مصنف بعينه، وتحيّر وضعه تحيّراً جعل الفيلسوف يبتدئ به، ثم ينقطع عنه، ويتردد عليه بين هذا وذاك، ثم يؤوب إليه أوبة آخرة في أقصى عمله، ويسعى في تجويد مطالبه ما بلغ من السعي.

وحينما وضعنا مساهمة ديلتاي في قراءة تاريخ التأويلية تحت عنوان «تأويلية المفرد»[1]، فذلك لكون هذا العنوان هو الموضع الذي انعقد فيه المشكل التأويلي، كما بلغ إليه من أصوله البعيدة والقريبة، وهو عين الموضع الذي يشهد قيام علوم الروح بذاتها، ولا سيما باستنادها إلى المعطيات النفسية الأصلية.

إن المراهنة على قول الفردي والشخصي، التي تلقاها ديلتاي من شلايرماخر، ومن التراث الرومنطيقي، لدى غوته بالأخص، ووجد أصولها عند لايبنتس[2]، هي التي تفسر انبناء محاضرة 1900 («نشأة التأويلية») على الفرضية التي مفادها أنّ «استدراك المفرد بالفهم (Nachveständnis des Singulären) يمكن أن يكتسب قيمةً موضوعيّةً»[3] لا في مجال الفنون والآداب فحسب، وإنّما في الفيلولوجيا والتاريخ بالأخص من جهة الانقياد إلى استشعار ما هو غريب من أحوال النفوس لدى الغير، والتطلع إلى غيابات الماضي السحيق للبشرية، وتجاوز حدود الحاضر، وأن ذلك إنما يغنم منه المرء سعادة كبرى، وبسطةً في الأفق والوجود، وهو في الحد الأقصى الأساس الذي ينبغي لعلوم الروح، ويناسب مطلوبها: «وإذا كانت علوم الروح النسقية تستمد العلاقات القانونية العامة، والمجامع الشمولية من هذا التصور الموضوعي للمفرد، فإنها أحرى أن تجد لها قاعدةً في سيرورات

---

(1) انظر الفصل الأول، الفقرة الثانية، من كتابنا هذا.

(2) في مقالة «علم النفس المقارن»: GS V, p. 270; ME I, p. 274

(3) راجع:

Die Entstehung der Hermeneutik, GS V, p. 317; ME I, p. 319, Œ 7, p. 291

الفهم، والتأويل. كذلك اليقين الذي لهذه العلوم، مثل ذاك الذي للتاريخ، مشروطٌ بأمر مفاده أن فهم المفرد بالإمكان رفعه إلى رتبة **الصلاحيّة الكليّة**. ونحن إنّما نلاقي على مشارف علوم الرّوح مشكلاً يخصّها، ويفرّق بينها وبين معرفة الطّبيعة»[1].

وإذاً، فالدلائل والإشارات الموجزة، التي نجدها في فاتحة هذه المقالة؛ إنّما تشهد على أن صاحبها لم يقدمها لمجرّد الرغبة في تكريم زميل له في ملتقى 1900 بعمل استخرجه من أرشيفاته الخاصة، ولا لمجرد تلخيص نصّ قديم هو أقرب إلى «مكتوب إلهي من عهد الشباب» (مقالة الجائزة لسنة 1860)، إن جاز القول، وإنما هو، في تقديرنا، يلبي الحاجة التي يقتضيها اقتصاد المشروع الفلسفي لديلتاي في وقت بلغ فيه الحدود القصوى من استيفاء ذاته، ومن التمكين لأصوله وأسسه، ومن لزوم تكميله بما يلزم من وسائط العقد، والترتيب، والانتظام[2]:

1- هي في المقام الأول وسائط نسقية، أبرز الدلالات عليها انتساب العامل التأويلي إلى أقرب السياقات إليه في تقدير مكانة المفرد، ومعقوليته، أي السياق المكون من العنصرين الفني والأدبي من جهة، والنفسي من جهة ثانية. ولئن كان الفيلسوف قد ابتدأ بهما في نصوص وأعمال قديمة، مثلما بيّنا، وتواترا في الأثناء، فإنه اضطر إلى الأمر نفسه في خاتمة مقالة 1895-1896؛ أعني إلى هذا الجمع الذي ينعقد عنده مبدأ التشخص (Individuation) عماداً لكل وجود، ولكل فعل، ولما كان المقام لا يسمح

(1) المرجع المذكور.

(2) في دلالة هذه المقالة وسياقها الفلسفي والتاريخي، راجع:

C. Berner, Au détour du sens, pp. 41-47; D. Thouard, «Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900», in F. Worms (dir.), Le moment 1900 en philosophie, PU du Septentrion, 2004, pp. 169-184; H. Ineichen, «'Die Entstehung der Hermeneutik' im Zusammenhang mit dem Spätwerk von Wilhelm Dilthey», Revue Internationale de Philosophie, Nº 4 (2003), pp. 455-465.

بالتفصيل، فقد اضطرّ صاحب المحاضرة إلى لزوم الإيجاز، والاكتفاء بالتنبيه؛ ذلك أن الغرض عنده، في محاضرة 1900، إنما هو تداركٌ لنقص ظلّ يلاحق مشروعه الفلسفي، هو النقص الذي يتعلق بالتأسيس التأويلي لمنظومة علوم الروح، الذي ظل تأسيساً مضمراً، غير مباشر، وفي صيغة الوعد أكثر مما هو في صيغة الإنجاز؛ لذلك صارت علوم الروح هي الأوْلَى بعمليات الفهم والتأويل من الصناعات اللاهوتية، والفيلولوجية، والفلسفية المتفرقة، وأنها هي الأقدر على توفير الصحّة الموضوعية لهذه العمليات التي مِلاكُ الأمر فيها الوجود الفردي الأصلي، وعلى رفعها إلى رتبة العلم، وإن كانت الكلفة الفلسفية لهذا العمل شاقّةً جدًّا من قِبَل أن معرفة المفرد متعسرة أصلاً، كما أبصر بذلك غوته الذي لم يكن «لينطق بغير الحقّ حينما قال: إنّ هذه التّجربة المهمّة من بين تجاربنا جميعاً شديدة العُسر، وإنّ ما يخطر ببالنا عن مقدار قوّتنا، وطبيعتها، وحدودها يبقى منقوصاً على الدّوام»[1].

فضلاً عن هذا الحدس الرومنطيقي بأولية المفرد، وأوحديته، يوفر الحدس الفلسفي بخصوصية الموضوع الذي من شأن علوم الروح، وفضله «الأنطولوجي» -كما سيقول هوسرل- على الموضوع الطبيعي، من حيث لا يكون «مجرد انعكاس لوجود فعلي في الوعي، وإنما هو الوجود الفعلي عينه المباشر والحميم، الذي يكون في مساق معيش باطني»[2]، للتأويلية مصدراً جديداً غير متوقع هو «التجربة الباطنية التي أدركُ بها أحوالي الذاتية (...) [والتي] ليس في مقدورها وحدها أن تجعل لي وعياً بفرديّتي الخاصّة، فإنّه لدى

---

(1) GS V, p. 318; ME I, p. 320, Œ 7, p. 292

راجع بخصوص مختلف أوجه العلاقة بين ديلتاي وغوته:

Dilthey, «Gœthe und die dichterische Phantasie», in Erlebnis u. Dichtung, pp. 124-186; tr. «Gœthe et l'imagination poétique (1910)», in Œ 7, pp. 223-288; «Gœthe and the poetic Imagination», SW V, pp. 235-302; J.C. Gens, «Gœthe et la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit», L'Art du comprendre, № 14 (2005), pp. 65-81.

(2) GS V, pp. 317-318; ME I, pp. 319-320; Œ 7, p. 292

مقارنة إنّيتي (Selbst) بالآخرين، تحصل لي تجربة بما هو فرديٌّ في نفسي؛ حينها، فقط، أعي ماهو في كياني الأخصّ مباينٌ للغير». إن وعي الذات لا يكون إلا بوسائط من خارج متأتية من «وقائع الحس، والإشارات، والأصوات، والأفعال»، ولا يكون الإقبال على الباطن، أو على هذه التجربة المعيشة الخاصة بشيء كالانعكاس التأملي الترنسندنتالي، وإنما بما سماه ديلتاي من قبلُ «إعادة البناء» (Nachbildung)، التي هي سيرورة تستدعي طائفة العلامات التي تقع تحت طائلة الحواس، وتنقلها إلى الوعي الذاتي لا صورة قبلية، أو استعداداً مجرداً للقبول، وإنما هو عنفوان الحياة نفسها لدى مواجهة الغريب، وسعيها إلى فهمه[1]. أليس الفهم، بادئ الأمر، فهماً للنفس، أو فهماً لما هو غريب فيها كأنه ليس منها؛ يقول في السياق نفسه:

«ونحنُ إنّما نسمّي هذه السيرورة، التي ندرك من خلالها باطناً انطلاقاً من علامات معطاة إلينا من خارج بطريق الحسّ: **فهماً** (Verstehen). فإنّ استخدام اللغة، وكذا الاصطلاح النفسيّ المحكم الذي نحتاج إليه أيما احتياج، لا يستقيم أمره إلّا إذا احتفظ المؤلفون، على سبيل التواتر، بالعبارات المعتمدة كافة من قبلُ بإحكام، والمقيدة بنحو واضح ومفيد. إن فهم الطّبيعة -وتأويلها (interpretatio naturæ)- هو تعبيرٌ مجازيٌّ. ولكنّا نسمي أيضاً، وإن بنحو غير دقيق، فهماً بتصوّر (Auffassen) حالاتنا الخاصة. فأنا أقول، مثلاً، إني لا أفهم لم تصرّفتُ بتلك الطريقة، وكذلك: إنّي لم أعُدْ أفهمُ نفسي. وأنا أقصدُ بذلك أنّ من تجلّيات نفسي التي هي منخرطةٌ في عالم الحسّ ما يبدو أنّه آتٍ من غريبٍ، وأنّي غير قادر على أن أتأوّله من حيث هو كذلك، أو في الحالة الثّانية، أنّي صرتُ إلى شأن أراه كأنّه غريبٌ؛ فلذلك نسمّي فهماً السّيرورة التي ندركُ بها أمراً نفسيًّا بواسطة علامات محسوسة هي تعبيرٌ (Äusserung) عنها»[2].

---

(1) GS V, p. 318; ME I, p. 320, Œ 7, p. 292

(2) المرجع المذكور.

ولكنّ الفهم ليس شأناً متعلقاً بأحوال النفس، أو بإدراك الغير والغريب فحسب، وإنما هو محتاجٌ إلى وسائط موضوعية تخرج به إلى الوجود، هي بالجملة أشكال التعبير التي تتردد بين أبسط الإشارات والإيماءات إلى أعلى الإنشاءات الفنية والفكرية، والتي تحتاج إلى التثبيت والديمومة التي تضمنها اللغة، ولا سيما الكتابة، وحوامل التدوين عامة: «بهذه الصّورة، فإن فنّ الفهم يدور على شرح أو **تأويل شواهد الوجود البشري التي حفظتها الكتابة**»[1].

هكذا تتصلُ أشكال الوجود بأشكال التعبير، وتستقر للدلالة على فردانية الكيان البشري، وتاريخيته الجذرية، وتجدده المستمر، وإفصاحه عن عنفوان الحياة، ودفقها الهائل في مجرى الزمان، حيث تكون حركة التأويل كأنها معاكسة لحركة الخلق والفعل البشريين[2]، لا بحركة عفوية مرسلة على عواهنها، وإنما هي موضوع لفن أو لعلم، أي لميدان يخضع إلى ترتيب تفرضه القواعد: «مثلُ هذا **الفهم الصّناعي** (kunstmässige Verstehen) **لتعابير الحياة المثبتة بنحو دائم نسمّيه شرحاً، أو تأويلاً** (Auslegung oder Interpretation)»[3]. ولعله في الأصل خاصة المشتغلين بالفيلولوجيا من حيث هي «**الفن الشخصي والمهارة المطلوبين في مثل هذا العمل على المعالم المكتوبة**، وأنه بواسطة هذا الفنّ فقط، وبنتائجه يمكن لأي تأويل آخر لشواهد، أو لأعمال منقولة تاريخيًّا أن ينمو، ويزداد»[4]. فإذا كانت الخبرة النفسية المعيشة والباطنية هي البداية الطبيعية للنشاط التأويلي، من

---

(1) GS V, p. 319; ME I, p. 321, Œ 7, p. 294

(2) يدل على ذلك قوله: «إن الفهم هو، في حد ذاته، عمليّةٌ معاكسةٌ لمجرى الفعل (Das Verstehen ist an sich eine dem Wirkungsverlauf selber inverse Operation)»، ضمن: GS VII, 214; VH, p. 43

(3) راجع: GS V, p. 319; ME I, p. 321, Œ 7, p. 293؛ في المعنى نفسه: GS VIII, p. 183

(4) GS V, p. 319; ME I, p. 321, Œ 7, p. 294

حيث هو في عنصر اللقاء بين الأنا والأنت، بين الألفة والغربة، في طور تكويني أصلاني لا يسبقه شيء غير افتراضات التواصل اليومي بين الناس، مثلما نبه على ذلك شلايرماخر[1]، فإن العمل الفيلولوجي هو الذي يمثل البداية الصناعية التي ترتقي بالتأويل إلى رتبة الفن الذي يباشر، بتوسط قواعد معلومة، ما ثبت واستمر من معالم أنشأها الإنسان، وحفظتها اللغة والكتابة، وصارت في حكم الآثار، والآداب، والمأثورات: «كذلك فإنّ فنّ الشّرح قد أمكن له أن يصوغ **بسطاً لقواعده**. إنّ نزاع هذه القواعد، والصّراع بين مختلف الاتّجاهات بخصوص شرح الأعمال الحيويّة الهامّة، وما لزم عن ذلك من حاجة لتأسيس هذه القواعد، كلّ ذلك نشأ منه العلم التأويلي. إنّه **فنّ شرح الشواهد المكتوبة**»[2].

إن ما بسطته فاتحة محاضرة 1900 هو إجمالٌ شديدٌ للمطالب التي هي من شأن الفن التأويلي بوجهيه البسيكولوجي، والفيلولوجي: **الأول** من جهة مرجعه إلى المعيش، وبنياته الأصلية الباطنية التي لا يسبقها شيء في الوجود، ولا في الإدراك؛ **والثاني** من جهة ارتقائه إلى مرتبة صناعية تجعل التأويل فنًّا مضبوط القواعد، متّصلاً بالنصوص والآثار، بكلّ ما هو دائم في الزمان. ولعل القصد في الحالتين هو نفسه: رفع المسألة الهرمينوطيقية إلى رتبة العلم الفلسفي، واقتضاء الكلية التي تلزم لها- «إنّ الاستناد إلى تحليل للفهم، لتحصيل إمكان تأويل ذي صلاحية كلّية، جعل هذا العلم يتأدّى في

(1) راجع محاضرة 1829 الأولى: «ونحن نجد الفهم الأول والأدنى، لا بشكل يوميّ فقط في السّوق والشّارع، وإنّما، أيضاً، في بعض المواضع، حيث نتبادل بعض الأحاديث الدائرة بخصوص مسائل معتادة، حتى يكون الذي هو بصدد التكلم كل مرة إنما يعلم من قبلُ علم اليقين، أو يكادُ ما سيردّ به مخاطبه، وأنّ الخطاب يُتلقّف ويرسل باطّرادٍ، مثل كرةٍ. إنّ الثانية هي الموضع الذي يبدو أننا نتخذه بعامّة.وإننا على هذه الشّاكلة نتعاطى التّأويل في مدارسنا وجامعاتنا...». SW III.3, p. 344; HB, p. 156

(2) GS V, p. 320; ME I, p. 322, Œ 7, p. 294

نهاية المطاف إلى فضّ **المشكل الأعمّ** الذي ابتدأ به تحقيقنا؛ فتحليلُ التجربة الباطنيّة يضاف إليه تحليل الفهم، وكلاهما يوفّران مجتمعيْن لعلوم الروح الدليل على **إمكان**، وعلى **حدود** معرفة ذات صلاحية كلية، مادامت محددةً بالنحو الذي تردُ به الوقائع النفسيّة إلينا بطريقةٍ أصليّةٍ»[1].

2- أمّا في المقام الثاني فالأمر يتعلق بوسائط تاريخيّة هي من الضرورات التي يُحتاج إليها في بناء النسق العلمي لعلوم الروح، وتكميل مطالبه المعرفية بمطالب من جنس التوثيق التاريخي للفكر. قال ديلتاي في نهاية الاعتبارات التمهيدية للحاضرة: «وإني أودّ أن أبيّن في هذا المقام المسار المتواتر في التاريخ للهرمينوطيقا. كيف أنه من الحاجة لفهم عميق وصالح بالكلية نشأت الموهبة الفيلولوجية، ومنها استُخلصت القواعد، وتمّ ترتيبها لغاية محددة بحالة العلم في زمن بعينه، حتى تناهى تحليل الفهم إلى إيجاد منطلق متين لهذه القواعد»[2].

لقد جعل هذا القول من إسهام ديلتاي مثاراً لجدل كبير تعلق في أغلب الأحوال بالقيمة التاريخية لما بسطه من تصور لتاريخ التأويلية، وما وضعه من تحقيب زماني له، الأمر الذي أغفل قيمته الفلسفية بضرب من سوء التقدير لقيمته التاريخية المرجعية التي لم تكن محل إجماع أصلاً.

والحق أنّ الاعتبارات التاريخية في هذه المقالة، المستمدة في مجملها من مقالة 1860 المطولة في أصول التأويلية البروتستانتية الحديثة، ومكانة شلايرماخر منها، والتي أضافت إلى المصادر الحديثة اللاهوتية والفيلولوجية، المصادر القديمة من الإغريق، ومدارس الإسكندرية، وأنطاكية، وفرغانة بآثارها، وأعلامها، ونزاعاتها، إنما هي دورة ضرورية، على عادة ديلتاي، لتنزيل الاعتبارات الفلسفية منزلها المناسب: إما بالنظر إلى مطالب النسق العلمي الذي يسعى في بنائه منذ عقود، الصلاحية الكلية

(1) المرجع المذكور.

(2) GS V, p. 319; ME I, p. 321, Œ 7, p. 294

والوثاقة اللازمين لعلوم الروح؛ أو بالنظر إلى منوال رئيس هو بمكانة الدليل الروحي للفيلسوف في نمط التأويلية الذي يعمل عليه، وهو شلايرماخر بلا شك.

أما من الجهة الأولى، فقد تكفلت مقالة **نشأة التأويلية** في موضعين بهذه العهدة الفلسفية، وذلك في فاتحتها، وفي الملاحق المضافة إليها من المخطوطات[1]، في حين عقدت المحاضرة لتأويلية شلايرماخر الفصل الرابع منها[2]، فصلاً هو قلب الرحى في هذا العمل يصل بين طرفيه التاريخي والنسقي. ولقد دلت خاتمة المحاضرة على هذا الوضع المؤلف من عناصر، لم يكن الجمع بينها يسيراً في مقام نظري موحد ومتسق؛ عناصر هي من منابع تاريخية وفلسفية شتى، وهي لا وجاهة لها في ذاتها، وإنما فيما تخدمه من غرض فلسفي رفيع يسترجع للتأويلية مكانتها الفلسفية، أو يرفعها إليها رفعاً، ويجعلها من بعد ذلك جزءاً من النظام العلمي المطلوب الذي صار غاية العصر بأسره:

«إنّ **الفهم** ليس له أن يصير تأويلاً يبلغ صلاحيّةً كليّةً إلا حينما يكون في مواجهة صروح لغوية (Sprachdenkmalen). ولما كان التأويل الفيلولوجي في [مجال] الهرمينوطيقا مدركاً لطريقته ومسوّغاً لمشروعيته، كانت الفائدة العملية لمثل هذا الميدان، مقارنةً بالمراس الحيّ، غير ذات قيمة تذكر، مثلما قال ذلك ف.أ. فولف عن حق. غير أنه وراء هذه الفائدة العملية في شأن التأويل، يبدو لي أن له مهمة ثانية، أو لعلها **المهمة الكبرى**

(1) راجع هذه الملاحق: GS V, pp. 333-338; ME I, pp.333-340. وهي محذوفة من الترجمة الفرنسية الثانية (1995)، الترجمة الإنكليزية: SW IV, pp. 251-258. راجع، أيضاً، بخصوص هذه القراءة:

H. Ineichen, «Drei Bemerkungen zu Diltheys Aufsatz Die Entstehung der Hermeneutik von 1900», Revue Internationale de Philosophie, Nº 4 (2003), pp. 425-437.

(2) GS V, p. 320; ME I, p. 322, Œ 7, p. 295

(Hauptaufgabe): أنه قبالة التفشي المستمر للتحكم الرومنطيقي، وللذاتية الريبية في مجال التاريخ، يتعين عليه أن يؤسس الصلاحية الكلية للتأويل تأسيساً نظريًّا، والتي يقوم عليها كل يقين تاريخي. إن هذا المذهب في التأويل، متى ما تم إدراجه في مساق نظرية المعرفة والمنطق وفقه المنهج التي لعلوم الروح، يصير حلقة ربط أساسية بين الفلسفة وبين العلوم التاريخية، وعنصراً رئيساً في تأسيس علوم الروح»[1].

هكذا يكتمل الدور، وتتضح حلقاته ووسائطه؛ فالابتداء بالمفرد على جهة المعيش النفسي والفني الجمالي، والانتهاء بتنزيله في مساق جملي تاريخي، كلاهما مطلوب في تأسيس نسق العلم، وكلاهما لا يتصلان بغير الوسائط التأويلية، التي ليس لها أن تبقى في رتبة الموازر والسندات التي يُؤتى بها من خارج، وإنما هي مضاهية للعلم، من سنخه وماهيته، أي: مقتضيه للكلي في أفق لا يتيسر له إلا قليلاً، هو أفق التاريخ، بل «اليقين التاريخي»، أو لعلها من «القوة الباطنية للأمر نفسه»[2].

بيّنٌ، إذاً، أن ديلتاي، فيما استقرأنا إلى هذا الحد من نصوصه، وشهاداته، لا يأتي أمره من ضغوط ظرفية، أو من عفو الخاطر، وإنما هو منتبه إلى أنه إنما يعمل على الوسائط قصداً واضطراراً في آن لكونه أولاً لا يبتني نسقاً له بدءٌ مطلقٌ، ونقطة ارتكاز ثابتة خالية من الافتراضات[3]، بل محاولة مستديمة للابتداء من مواضع متباينة متفاوتة؛ ولكونه ثانياً يعمل على انتظام نسقه بوتيرة استدراكيّة تستنقذ كلّ مرّة بالفكر ما اختلّ بالزّمان.

لمثل ذلك يتكامل العنصران التاريخي والنسقي بغير تفاوت ولا تفاضل، فشلايرماخر يجد مكانه الطبيعي في تاريخ التأويلية (مقالة 1860)؛ والتأويلية

(1) GS V, p. 331; ME I, pp. 332-333, Œ 7, pp. 306-307

(2) راجع: GS II, p. 127; Œ 4, p. 136

(3) راجع مقدّمة هذا الكتاب المبنية على هذه الفرضية؛ وكذلك الفصل الرابع. في نقد فكرة «غياب الافتراضات» (Voraussetzungslosigkeit). راجع: GS XX, pp. 341-343

تجد مكانها المناسب في الفلسفة، أو في نسق علوم الرّوح (مقالة 1900)، حيث تتطابق الوسائط النسقية، والوسائط التاريخية في موضع مشترك، وتستحق كلها العناية نفسها من الفيلسوف: «إن [الهرمينوطيقا] غرضها بسط نظرية السيرورة التأويلية وقواعدها. ولقد كانت لدى نشأتها مقتصرةً على الكتب المقدسة. وحتى في هذا الحال، فإن هذه السيرورة، مع ذلك، ذات أهمية كبرى. ذلك أنه يجوز لنا القول إنّ التأسيس الحديث لعلوم الروح يجد في التأويلية منطلقاً عظيم الغناء. وإذاً فأنا أخصّ تاريخها بعناية خاصة، فالتأويلية تمهد لمشروعي الخاص، الذي غرضه هو، أيضاً، تأسيس علوم الروح هذه»[1].

ولعل هذه الإشارات التي نجدها مبثوثة هنا وهناك في نصوص ديلتاي دالة بنفسها على ما لقيته تأويليته من سوء الفهم، والتقدير، فهي ليست من هوامش النسق وأطرافه، وإنما هي خيطٌ ناظمٌ لترتيبه، ونمائه، وانتظامه؛ وأما انتسابها إلى تاريخ التأويلية العام؛ فليس أمراً مصطنعاً كله، حيث صارت قراءة هذا التاريخ مهمّةً فلسفيّةً تامة القيمة والوجاهة، تتحرك بمطالب فلسفية كلية تتجاوز تضايق مجالات الصنائع الخاصة (النقد، الفيلولوجيا، البلاغة...)؛ ذلك أن حاجة التأويلية إلى تاريخها كحاجة الفلسفة إلى تاريخها، ففي الحالتين ثمة ترتيب لوسائط تجتمع، وتتألف لتكوّن بنيةً نسقيّةً متينةً ذات وجهين بالمعنى الكانطي: وجه تحليلي، ووجه جدلي؛ فإذا كانت الأولى تعين مقامها بالنظر إلى اللاهوت الكتابي والفيلولوجيا، فإن الثانية إنما تعينه بالنظر إلى الميتافيزيقا. ساعتها فإن الكلي المطلوب مستخرج، أو منتزع من تاريخه بالضرورة، أو من طور هو سابق على تاريخه، وليس له أن يكون صوريًّا محضاً، كالقبلي الذاتي عند كانط، أو أن يكون تجريبيًّا صرفاً، لا مدخل له في العقل بأي وجه.

---

(1) راجع مقالة: النسق الطبيعي لعلوم الروح في القرن السابع عشر، ضمن: GS II, p. 115; Œ 4, p. 124

وفي كل الأحوال، فإن جاز لنا، هاهنا، أن نطرح مسألة وحدة فلسفة ديلتاي، ولا سيما من جهة غرضها التأويلي الرئيس[1]، وجدنا أن الأمر محدد بالمناظرة مع كانط كيفما قلّبته، إما بوساطة شلايرماخر، والمناظرة مع أصول التأويلية الحديثة في منابعها الدينية (زملر، وكانط)[2]، أو بوساطة المناظرة مع الفلسفة النقدية، ومنوالها الترنسندنتالي لدى تأسيس علوم الروح[3].

ولئن كان نمط التأسيس الإبستمولوجي لا يطرح، هاهنا، من الإشكال غير ما يتعلق بمتانة المشروع الفلسفي لديلتاي، ومدى اكتماله، وإيفائه بوعوده، وما يشكو من طابع مشتّت منقوص، لعله نابعٌ من طبيعة العالم الروحي، والتاريخي، والإنساني نفسه من عدم التعيّن النّهائي، والاستعصاء على الموضعة النهائية، فإنّ نمط التّأسيس الهرمينوطيقي هو مصدر الحيرة لدى قراء ديلتاي، سواء من جهة موضعه من النّسق وترتيب العلوم، أم من جهة تواتر الانشغال بالتأويليّة في النّصوص المتوافرة، وانتظامه من عدمه: منذ نص 1860، الذي نُشر ضمن الجزء الثاني من **حياة شلايرماخر** مع نصوص ووثائق أخرى، والمقاطع المجعولة للمسألة نفسها في المباحث المخصصة للقرن السابع عشر (1892-1893)، ومقالة **علم النفس المقارن** (1895-1896)، إلى غاية المحاضرة التي نحن بسبيلها، وجملة المسودات والنصوص الدائرة في فلك الكتاب الأخير **إقامة العالم التاريخي** (1910)... ولكن هذه النصوص، التي هي معالم مهمة على الطريق الفكري لديلتاي، لا تتواتر بذاتها، ولا تكتفي بنفسها، من أجل أنها مساوقة كل مرة لطور من

(1) راجع في مناقشة هذه المسألة:

I.N. Bulhof, Wilhelm Dilthey. A hermeneutic Approach to Study of History and Culture, The Haague: M. Nijhoff, 1980, pp. 55-79; J. C. Gens, La pensée herméneutique de Dilthey, pp. 31-85.

(2) وذلك منذ مقالة 1860: GS XIV, p. 651 sq.; SW IV, p. 90 sq.; CH, p. 334 sq.

(3) ابتداء بمقالة 1875، بشكل صريح، ثمّ في كتاب 1883، وفي سائر النصوص المتأخرة.

أطوار فلسفته؛ ذلك أن الناظر يجد أنها موازية لمشروع الفيلسوف: من حدوسه الأولى بضرورة العمل على نقد للعقل التاريخي، منذ الملحوظات التي دونها في يومياته سنة 1860، إلى حدّ الفكرة الأخيرة الجامعة لهذا المشروع في نص 1910، مروراً بالنصوص الأدبية والجمالية، والمحاولات النسقية لترتيب علوم الروح في منظومة علمية مستقلة، والمقالات المتفرقة في علم النفس والتاريخ، وفي سِيَر الأعلام، وكتابة التاريخ الحديث للأفكار والمذاهب.

ولئن كان ذلك التوازي من علامات التشتت، وعدم الاتساق الفلسفي عند بعضهم، أو كان مأتاه غلبة المشاغل التاريخية، وضعف الجانب الفلسفي (وهي تهمة أمثال ريكارت، وهوسرل، وهايدغر، وغادامر...)، ففي كل الأحوال لا يمكن لنا الفصل بين المسارين إلا تحكّماً: فإنه وراء الانقطاعات والترددات ثمة اتصال باطني، يراه الفيلسوف في وحدة مشروعه، ووحدة الفرضيات والأفكار الناظمة له[1]، ويراه أصحابه وتلامذته نسيجاً رقيقاً، يشد مفاصل فلسفته بعضها لبعض، ولا سيما من جهة ثبات الانشغالات التأويلية وتفوقها[2]، والعناية الخاصة بكتابة تاريخ الروح الألماني[3]، وكذلك الآفاق التي يفتحها، خلافاً للاختزالات المنهجية للكانطية المحدثة (مدرستا بادن، وماربورغ)، في اتجاه فلسفة في الحياة

---

(1) لديلتاي محاولات كثيرة للتفكير في هذه الوحدة الافتراضية لفلسفته. راجع مثلاً: GS VIII, pp. 171-173

(2) من المدافعين الأشداء عن هذه الفرضية أ.ف. بولنو:

O.F. Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, p. 167 sq.; «Wilhelm Dilthey als Begründer einer hermeneutischen Philosophie», in Zwischen Philosophie und Pädagogik, Vorträge und Aufsätze, Aachen: 1988, pp. 168-188.

(3) وهو ملف نبه على أهميته ميش وغروتويزن، وقد صار، في الأثناء، حسّاساً مع الظروف المأساوية التي عرفها القرن العشرون في أوروبا:

Dilthey, Studien zur Geschichte der deutschen Geistes, GS III, hrsg. P. Ritter, 1921.

والتاريخ ذات طابع فينومينولوجي، تفكر، كما قدّر ذلك هايدغر، «انطلاقاً من الأمور أنفسها»...

3- فينومينولوجيا أم تأويلية العالم التاريخي: المناظرة مع هوسرل:

3-1- الثالوث التأويلي: الحياة - العبارة - الفهم:

ولكن ألا تعكس هذه القراءات، المتعارضة أحياناً كل التعارض، ضرباً من الوهم الرَّجْعي، الذي يحدّد بنية القول الفلسفي بالنظر إلى ما آل إليه في طور من أطواره، ولا سيما في آخرها؟ أليست كلها من جنس التقديرات النسبية التي تستهدي بفرضية، أو بمبدأ ما كان الفيلسوف لينكرهما أصلاً، وهو المفكر الجامع، المحصّل للفنون والعلوم، العارف الأكبر بقصور كل تصور شمولي نسقي؟ ثم أليست هذه المواقف غافلةً عما يطرأ على الفكر من مصادفة اللقاء، وعرضية الاكتشاف، وما يدخل عليه من حيث لا يحتسب، ولا يتوقع؟

تلك هي سمة الفترة المتأخرة من حياة الفيلسوف وفكره؛ فإن فيها من المفاجآت ما لا يكاد المرء يحسب حسابه: ابتداءً باكتشاف **البحوث المنطقية** لهوسرل، وانتهاءً بالعثور على مخطوطات من عهد الشباب لهيغل ذات أغراض لاهوتية، وما بينهما من مراجعات كبرى فرضت نفسها: مراجعة للفلسفة، ومراجعة لتاريخها في آن واحد، أبرز العناوين الدالة عليها **فلسفة الفلسفة**، وهي ضربٌ من **فينومينولوجيا النسقية الفلسفية** الجامعة لرؤى العالم بأنماطها، وأشكالها.

إن اكتشاف عمل هوسرل، من بين الأحداث الكبرى التي أشرنا إليها، يبقى هو الحدث الأعظم لدى منعطف القرن، فهو لا يوفر مفتاحاً لفهم الفلسفة المتأخرة لديلتاي طوراً فينومينولوجياً، بعد الطور التأويلي، أو داخله فحسب، وإنما يسهم في إيضاح الجدل حول نمط التعلق بين مختلف الأطوار، إن كان قائماً على شيء من الانقطاع والانفصال، أو كان مثبتاً

للديمومة والاتصال. ونحن نقترح في هذا المقام أن نفحص الفرضية التالية: أنّ الفلسفة التي صاغتها الأعمال المتأخرة لديلتاي، في العقد الأخير من حياته تحديداً، هي دليل إثباتٍ على اتصال الانشغال التأويلي في الصيغة الأخيرة التي ارتآها، أعني الصيغة الفينومينولوجية، وليست ارتداداً إلى ضرب من ميتافيزيقا الروح كان منكراً لها أصلاً. إن ديلتاي، بهذا التقدير، هو الفرصة الأولى والأخيرة للجمع بين روحين فلسفيين، لا شيء يجمع بينهما في ظاهر الأمر، بين هيغل وهوسرل، جمعاً طالما أعيا الحيلة، وأحبط العزم[1].

ذاك أن قارئ كتاب **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**[2] سرعان ما يتبين له، سواء بمنطوق نصه، أو بالمخططات والنصوص والملحوظات الدائرة عليه، الممتدة في الزمان بين (1905 و1910)، أنه منخرط في مساق تأسيسي لا يرجع إلى المنوال النفسي بالضرورة، أو لا يحتفظ منه إلا بمقادير لازمة، ولا يكرر الطريقة المعهودة في التأسيس «من أسفل» (von

(1) من الداعين إلى هذا الجمع تلميذ ديلتاي مانكه (Mahnke)، الذي كتب مراجعةً لكتاب: إقامة العالم التاريخي، وعبر عن ذلك في مراسلات له مع هوسرل. نشرت هذه المراجعة في مجلة (Deutsche Literaturzeitung)، العدد 44، 1927، ص ص. 2143-2151. ولعله من الغريب أن هوسرل، المتفائل باتفاق فلسفي جوهري مع ديلتاي عبر عنه في المراسلات، لم يحافظ على الموقف نفسه بعد سنوات من الخصومة مع ديلتاي؛ حيث رد على مانكه بقوله: «إني لا أرى حاجةً لجمع خاصّ بين ديلتاي والفينومينولوجيا»، ليضيف: «إن الخطأ الشنيع لديلتاي أنه رأى أن نظريتي في الماهيات لا تمكنني من أن أبلغ الحياة الفعلية؛ كما لو كنت أقصد استبعاد البحث التاريخي، وتحليل الوقائع بوجه عامّ». ذكره:
G. van Kerckhoven, «Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugniss», in Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, Freiburg-Munich: Karl Alber, 1984, pp. 134-160.

(2) راجع، بخصوص مختلف مسائل هذا الكتاب، وسياقها الفلسفي، مقدمة ترجمتنا العربية المشار إليها سلفاً، ص ص. 5-41.

unten)، كما نبه على ذلك محقق الكتاب[1]، حتى وإن كان، بالإشارة الصريحة من مؤلفه تتمة لمشروع **نقد العقل التاريخي**؛ الذي بادر إليه في الجزء الأول من **المقدمة** (1883) يقاسمه أفكاره، وحدوسه الكبرى[2]؛ ولعله قد تبين لديلتاي، منذ أواسط التسعينيات، وجاهة تمتين المنوال التأويلي لفلسفته دون التخلي عن التأسيسات الأخرى التي اشتغل عليها، ولا سيما التأسيس المعتمد على نظرية المعرفة، وعلى علم النفس؛ ذلك أن التأويلية ليست علماً إلا بالتجوز والمسامحة، وبالاقتضاء والإمكان، أو في أقل الأحوال بالمعنى الكلاسيكي المقتصر على صناعة الشرح والتفسير في اللاهوت والفيلولوجيا، مثلاً، من أجل أنها صارت مع ديلتاي بُعداً من أبعاد المعقولية الفلسفية والعلمية، وعنصراً مُشكّلاً للمعارف المتعلقة بعلوم الروح، وموضوعاتها. ولقد نبهنا على ذلك فيما سبق، حيث تطورت كتابة تاريخ التأويلية نحو ربطها بعلوم الروح، ولا سيما في نص المحاضرة، الذي مثل نقطة انتقال حاسمة أفضت إلى تكريس السياق التأويلي التاريخي في كتاب 1910، وأسهمت في صياغة فلسفة في الحياة حاضنة لهذا السياق، أعدت

---

(1) راجع تقديم المحقق: GS VII, p. VII

(2) راجع: إقامة العالم التاريخي، ص. 93. ولعل من دلالات هذا الاتصال أن كتاب 1883 صار مندرجاً تحت عنوان الحياة والفهم، جمعاً بين المضمون الإبستمولوجي لمشروع علوم الروح، والصيغة التأويلية للمفهومات العاملة فيه: «بهذه الصّورة كانت منطلقات هذا الكتاب في الحياة والفهم (...)، وأنّ الحياة هي مثوى العلاقة بين الواقع، والقيمة، والغاية، وقد حاول بيان وضع تكون فيه علوم الرّوح مستقلّةً بنفسها إزاء علوم الطّبيعة، وأن يشير إلى السّمات المميّزة للمجموع المعرفي-المنطقي الماثل في هذا الكلّ القائم، وأن يرفع من شأن دلالة تحصُّل المفرد في التّاريخ. وقد صرفتُ همّي، منذ ذلك الحين، إلى تجويد وجهة نظر كتابي هذا، وتمتين أساسه، حيث اعتنيت، انطلاقاً من المشكل المعرفيّ، بإقامة العالم التاريخيّ في علوم الرّوح. وإنّ الجمع بين مشكل المعرفة وبين هذه الإقامة إنّما يرجع إلى أنّ تحليلها يفضي إلى تألّف الأعمال التي تصير، في مثل هذا التفكيك، إلى الإقبال على التّحقيق المعرفيّ».

لها نظرية في مقولات الحياة مجددة بالنظر إلى التراثين الأرسطي والكانطي منذ 1892-1893[1].

وإذاً، فالتساوق بيّنٌ بين محاولات استئناف تأسيس النسق وتمتينه منذ 1895 إلى غاية 1907 وبين مختلف الصيغ التي قدم بها ديلتاي تصوره للتأويلية من جهة مهماتها الفلسفية وتاريخها، منذ نهاية المقالة في علم النفس المقارن، مروراً بالمحاضرة حول تأويلية باومغارتن، وزملر سنة 1897، والمحاضرة الشهيرة لسنة 1900، التي تركز عليها الانتباه بشكل مبالغ فيه، وأحاطها القراء بهالة أسطورية، إلى حد النصوص التي استجمع فيها ديلتاي خلاصة تصوّره للمسألة، ونُشرت ضمائم ومكملات لملف **إقامة العالم التاريخي** تحت عنوان: **مخططات حول نقد العقل التاريخي**، في أقسام أربعة: 1- الحياة، العبارة والفهم؛ 2- فهم الأشخاص الآخرين وتعابيرهم الحيوية؛ 3- مقولات الحياة؛ 4- السيرة[2].

أما عناصر التأسيس التأويلي التي يمكن استخلاصها من هذا الرصيد الهائل من النصوص، التي لم ينشر منها ديلتاي غير جزء يسير على عادته، ولم يستكمل منها إلا القليل، فيمكن القول: إنها مبثوثة في روح الكتابات المتأخرة، وهي مجملة في آخر كتب الفيلسوف، خلاصة عمله، ووصيته الفلسفية إن جاز القول؛ ففيه عين الالتزام بالنذر الذي نذره على نفسه منذ

---

(1) يمثل هذا الطور التجديدي لمنظومة فلسفة الحياة النص المهم الذي لم ينشره ديلتاي في حياته بعنوان: الحياة والمعرفة:

Dilthey, «Leben und Erkennen», GS XIX, pp. 359-388.

(2) راجع هذا الملف:

Dilthey,«Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft», GS VII, pp. 191-291; «Projet d'une suite de L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit. Esquisse en vue d'une Critique de la raison historique», VH, pp. 17-85; SW III, pp. 213-222; «The Understanding of Other Persons and their Expressions of Life», in Descriptive Psychology and historical Understanding, pp. 123-144.

عقود من الزمان - أن يكتب «نقداً للعقل التاريخي»[1]، وفيه «الثبات نفسه على السُّنّة النّقديّة لكانط»[2]، التي استنّها لنفسه منذ بدء عهده بالفلسفة، وأعلن عنها منذ مقالة 1867، وإن لم يخلُ من مراجعات ومؤاخذات كثيرة على المنوال الترنسندنتالي المفتقر إلى عنفوان الحياة، وتاريخيتها[3]، وفيه أيضاً الاستئناف النقدي والتاريخي نفسه للتراث الفلسفي الحديث، تراث المدرسة التاريخية والفيلولوجية الألمانية[4]؛ وأخيراً هو عملٌ لا يخلو من الأثر الشعري الجمالي الذي يعتمل كل فكر، ويحرك كل وجدان، من حيث هو مبدأ المبادئ، وأصل الأصول في استظهار الوجود، والتعبير عنه، ولا سيما الوجود المفرد المتشخص؛ الذي هو مناط التاريخ برمته... هو، إذاً، حلم الفيلسوف كأنه يتحقق[5]: حلمٌ بوحدة العلم، ووحدة مصادره وأصوله في مقام فكري أعلى، وحلم باجتماع القائمين عليه كأنهم رجل واحد. ولعله لذلك كان ديلتاي، بنظرته الواسعة، وحسه الشمولي، صاحب طبع فلسفي أصيل، غير الطبع العفوي الخام الذي لراوية السّيَر، أو للمحصّل الجامع، أو للعارف بالشعر والشعراء؛ هو طبع المُستدرِك على ما فات وما وقع، طبع

---

(1) نجد الإعلان عن هذا المشروع، والتذكير به، في مواضع ومناسبات كثيرة، مما دونه ديلتاي في يومياته، إلى مراسلاته مع صديقه الكونت يورك، وكتاب 1883، وغيرها من المواضع:

C. Misch (hrsg.), Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefe und Tagebüchern 1852-1870, Stuttgart-Göttingen: B.G. Teubner (1933), 1960, p. 120; Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck v. Wartenburg; GS I, p. 116; Œ 1, p. 278; «Rede zum 70. Geburstag (1903)», GS V, p. 9; ME I, p.15.

(2) راجع: GS V, p. 27; ME I, p. 33

(3) راجع بهذا الخصوص: GS VIII, pp. 174-175

(4) إقامة العالم التاريخي، ص ص. 88-120.

(5) راجع النص الجميل الذي عنوانه «حلم» («Traum»: GS VIII, pp. 220-226). راجع في استلهام معاني هذا الحلم:

D. Freeman, Dilthey's Dream. Essays on Human Nature and Culture, Canberra: Pandanus Book, 2001.

المتأمل المدبّر بالعقل والوعي لما حدث، طبع المفكر الذي يسترجع بأخرة ما مضى، وقُضي أمره. هو الذي صار معه الفكر معايشة (Nacherleben) واستدراكاً بالفهم (Nachverstehen)، ومعاودة بناء (Nachkonstruieren)، واستشعار (Nachfühlen)، وهي عمليات تأويلية ترد في مرتبة ثانية، وتمنع كل انقياد إلى صوفية الاستبطان، أو الاستشعار، وكل تذويب للفكر في الحدس المباشر.

إن اقتضاء التأمل، والتدبير الواعي، بل الوعي نفسه، كمقام حكم وتحكيم، بحسب «مبدأ الوعي» أو «مبدأ الظاهرية» الشهير، جعل الفلسفة مع ديلتاي وعنده فكراً للدور (détour)، والمداورة، والتوسط، والتحقيق، والتسويغ على نحو لا ينتهي، ولا يستوعبه نسق تأملي. فالروح الفلسفي، كما يسميه، لا يستغني عن التعلق بالكلي، وعن طلب الموضوعية فيما يدرك ويفهم، وعن استصلاح شروطها بالمنطق، أو فقه المنهج، وبعلم النفس، ولكنه لا يخلو من شيء من الريبية، وإن كانت «معتدلة»، حسب عبارته، فإنها تحفظه من حسن الظن بالأشياء، وكأنها معطيات مطلقة، ومن الثقة بالحقائق كما تبنيها الاستدلالات، والبراهين العقلية. ذلك هو الوضع الوسط الذي يجعل الفيلسوف في ضرب من الدور المستمر، لا بدء له ولا منتهى، وإنما يبتدئ حيث شاء كل مرة، لا بأمر مصطنع بالفكر، وإنما بالأمر نفسه (Sache selber)، حيث يتعين الابتداء.

بهذا التقدير يكون التأسيس التأويلي هو المنوال الفلسفي الأنسب لنمط المعقولية الذي تختص به دائرة الوجود التاريخي في مختلف أطواره، ودرجاته، من الكيان الفردي الأدنى إلى التشكيلات الجماعية العليا، وما بينها من روابط القيام والاستمرار في الزمان، ومن قيم المعنى والغاية، ومن عناصر القوة، والطاقة، والفعل. وأما شكل الانتظام الذي يحدد البنيات التأويلية للعالم التاريخي فيمكن رصدها، في نص **الإقامة**، وفي النصوص الدائرة في فلكه، على محاور ثلاثة متساوقة متمفصلة:

- **أولها** محور الثالوث التأويلي الذي يتشكل من **الحياة، والعبارة، والفهم** (Leben-Ausdruck-Verstehen) بوصفه شرطاً لتكوين المجال المعرفي والأنطولوجي لعلوم الروح بضرب من السبق المزدوج: سبق الوقائع في الوجود، وسبق المعيشات في الإدراك، أو في الوعي، سبق في ذاته، وسبق بالإضافة إلينا؛ ولتمييز موضوع هذه العلوم عن نظيره الطبيعي بضرب الإقبال عليه وأخذه، على قاعدة التمييز بين الظاهر أو الخارج، وبين الباطن أو الداخل، تمييزاً لا مساغ له إلا في نطاق الفهم. وأما ما يضبط انتظام هذه الأصول فجملة من الآليات المحكمة؛ التي يصير بها هذا الثالوث متحكّماً بدائرة علوم الروح، وبمجالها:

«فلعلّ الإنسانيّة لدينا، من حيث تُحصّل بالإدراك والمعرفة، واقعة طبيعيّة، وهي، بهذه الحال، إنّما تدخل في نطاق المعرفة العلميّة الطّبيعيّة. أمّا إن أخذناها موضوعاً لعلوم الرّوح، فإنّها لا تتجلّى إلّا من حيث تصير الحالات الإنسانيّة حالات معيشة، ومن حيث تردُ إلى العبارة في تجلّيات الحياة، ومن حيث يتيسّر فهم هذه العبارات. وإنّ هذا المجموع المؤلّف من الحياة، والعبارة، والفهم، لا يضمّ الإيماءات وسحنات الوجه والكلمات فحسب، والتي يتواصل بها النّاس فيما بينهم، أو الإبداعات الرّوحيّة الخالدة التي تكشف لقارئها عن أعماق شخصية المبدع، أو التّحقّقات الموضوعيّة الثّابتة للرّوح في الهيئات الاجتماعيّة، والتي تتجلّى بفضلها ماهيّة الجمع الإنسانيّ، وتصير بادية للعيان، وتستقرّ على ذلك، ويتوثّق وجودها، كذلك وحدة الحياة النّفسيّة الطّبيعيّة، تعرّف نفسها بهذه العلاقة المضاعفة بالمعيش، وبالفهم، وهي تصبح مدركةً لذاتها في الحاضر، وتستدرك نفسها في الذّكر بوصفه من الماضي؛ غير أنّه، إن وقفنا على النّحو الذي يكون به تثبيت أحوالها، وتحصّلها، ويكون به توجيه انتباهها إلى نفسها، تبيّن لنا ما يشكو منه مثل هذا المنهج الاستبطانيّ لمعرفة الذّات من ضيق في الحدود، فالأفعال فقط، وتعبيرات الحياة الثّابتة وآثارها على الآخرين، هي التي تخبر

الإنسان عن نفسه؛ فكذلك لا يعلم عن نفسه شيئًا، غير ما يلقاه بسبيل الفهم»[1].

فالذي يتبين لدى قراءة هذا المقطع أن هذه البنية الثلاثية هي بنية كلية جامعة لكل ما يتعلق بواقعة الإنسانية واقعة روحية عظمى (große Tatsache) هي «حالات معيشة» ابتداءً، وهي من بعد ذلك تردُ إلى العبارة، وتنطق عنها تجليات الحياة، ويُصار إلى فهمها، لا يخرج عنها شيء من أبسط العلامات والإشارات، إلى الآثار المكتوبة، وهيئات المجتمع والتاريخ، وهي تستجمع آنات الزمان، وتتركز في وحدة الحياة النفسية، ولا يكون إدراكها لذاتها بغير الفهم، بغير آثارها في الحياة، ولا سيما على الآخرين. ذلك ما انتهى إليه الفصل الثاني من الكتاب، بعد استئناف تاريخي مطول، حينما تدارك ديلتاي تنزيل هذا العمل ضمن سياق المشروع القديم لنقد العقل التاريخي، فإنه مهما تنوعت مطالبه، وترددت بين المصادر التاريخية، والمنطقية المعرفية، فإنها راجعة إلى بدايتها الفعلية في المعيش، ومساق الخبرات المعيشة، وسيرها من واقع إلى واقع، ونفاذها إلى أعماق الوجود الفعلي التاريخي، دونما «تسليم بأيّ فرض متعلق بشيءٍ مّا، وراء المعطى»[2]. وأمّا الرّوحيّ، بناءً على هذه القاعدة الأصلانية القصوى، فإنما شأنه الدلالة والمعنى، والتعلق الفعلي للفهم بما هو في الأمر نفسه (sachlich)، من حيث يتموضع في مقوّمات خارجية، وكذا رسم الغايات، ووضع القيم، وتمثل المعقولات؛ كل ذلك

(1) إقامة العالم التاريخي، ص ص. 55-56.

(2) المرجع المذكور، ص. 72، 94، 118. في دلالة هذا التقيد بالمعطيات الأولية في ضرب من الوقائعية (Tatsächlichkeit) أو من الحدثية (Faktizität) الأصلية التي لا يمكن الارتداد إلى ما قبلها، والتي تتسم بسمة الإغلاق، فلا يمكن سبر غورها (unergründlich)؛ والتي هي مكافئة للمعيش أو للحياة. راجع الترجمة العربية المشار إليها، ص. 25، هامش 4. أمّا بخصوص الاستتباعات الفينومينولوجية لهذه المسألة لدى هوسرل في المقام الأول، ثم لدى هايدغر، فنستسمح القارئ أن يراجع عملنا: قولُ الأصول - هوسرل وفينومينولوجيا التخوم، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، 2014.

مشتقات من المعيش والفهم، راجع إلى الحياة، إلى هذا «الحيوان الروحي» (geistige Lebendigkeit) الذي عنه يصدر كل شيء[1].

- وأما **المحور الثاني** فيتعلق برفع مفهوم «مجموع الحياة» (Zusammenhang des Lebens)، بوصفه مساقاً غائيًّا أصلانيًّا، لا يسبقه شيءٌ، إلى رتبة المحور الذي ينتظم سائر المساقات التشكيلية لمجال علوم الروح، ولعناصر معقوليتها، حيث ترتفع من درجة المكوّنات الفردية النفسية التي من «المجموع المكتسب للحياة النفسية» (erworbene Zusammenhang des Seelenlebens)، إلى درجة المكوّنات التاريخية الموضوعية بجملة من الوسائط والنُّقلات التأويلية. هاهنا يحدث الانتقال إلى فلسفة في الحياة اجتهد ديلتاي لاستنقاذها من عشوائية التقديرات الذاتية والنزعات الريبية، ومن تأثيرات جمالياتٍ صوفيّةٍ لا تأبه لمقتضيات الفكر الموضوعي؛ هي فلسفة سيكون مآلها من مآل قرينتها التأويلية عند المعاصرين: إذ ستكون مكسباً فلسفيًّا لأجيال من فلاسفة التأويل (من بولنو، وهايدغر، وميش إلى غادامر، وريكور...) على شاكلة منطق تأويلي للوجود، أو للحياة[2].

---

(1) إقامة العالم التاريخي، ص. 96.

(2) راجع بخصوص أدبيات المنطق التأويلي ومصادرها منذ ما عرف بمدرسة غوتنغن (التي يمثلها غيورغ ميش أساساً):

G. Misch, Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens, hrsg. G.-K. Bertram & F. Rodi, Freiburg: K. Alber, 1994; Gadamer, «Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule», GW 10, pp. 185-205; P. Ricœur, «Logique herméneutique», in Ecrits et conférences 2. Herméneutique, pp. 123-195; J. Greisch, «La fondation herméneutique dé la logique philosophique. Le 'Chemin herméneutique de la logique à partir de la philosophie de la vie' selon Georg Misch», in J.-F. Courtine (éd.), Phénoménologie et logique, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1996, pp. 315-342; J.C. Gens, «Gadamer et l'école de Göttingen: les deux voies de l'herméneutique post-diltheyenne», in G. Deniau & J.C. Gens, L'héritage de Hans-Georg Gadamer, pp. 209-225; Id., «Le chemin de Dilthey :de l'héritage de Boeck et de Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie», in NPH, 2e éd., pp. 297-311.

ريكور، بول، «منطق هرمينوطيقي»، ضمن: مقالات ومحاضرات في التأويلية، ص ص. 87-138.

والحق أنها ليست مجرد رد فعل على غلوّ النزعات الذهنية، ومجرداتها الصورية، قدر كونها من جنس العناية العلمية بتدفق المعيشات، والخبرات، والتجارب من غيابات لا قِبَل للعقل النظري بها؛ لذلك يعمد الفيلسوف لدى الفصل الثالث من كتاب **الإقامة** إلى استنقاذها ضمن منظومة «التصور الموضوعي»[(1)] من حيث هو نسق إجراءات الفكر التصوري، ومناط العلم، ومناهجه، حتى يتيسر له أن يُنزّل الحياة منزلها في مجموع علوم الروح، وأن ينتقل إلى رتبة التحققات الموضوعية للروح على شاكلة ما سماه هيغل: الروح الموضوعي. كأنما الأمر يتعلق بحركة معاكسة لحركة العودة إلى التجربة الباطنية التي اشتغلت عليها النصوص في علم النفس العياني، وما تنطوي عليه من الخبرات الأصلية، والمعيشات، والمجامع، هي الحركة التعبيرية نحو تبيان التحققات الموضوعية للروح، وما لها من تعبيرات. ولقد عقد ديلتاي الفصول الثلاثة الأولى من الباب الثاني من كتاب 1910 لهذه البنيات الحيوية للعالم الروحي[(2)]؛ التي تفترض الثالوث التأويلي المشار إليه منذ الباب الأول، أي المعيش والعبارة والفهم، وتقوم عليه، وتستند إلى الوحدات الأصلية للحياة النفسية من حيث هي عناصر مقوّمة للعالم الاجتماعي التاريخي ذات «**تعلق حيوي**» (Lebensbezug) بالأنا في مختلف الأوضاع، والمواقف، والسِّير، ولها سندٌ كبيرٌ في «خبرة الحياة» (Lebenserfahrung)، ولا سيما من جهة زمانيتها التي تتوسع من نطاق الحياة الفردية إلى الأفق المشترك للجمع الإنساني؛ وهي خبرة تعبّر عنها أصناف من السِّيَر (Verhalten)، وتنطق عنها أصناف مختلفة من الأقاويل لا تقف عند رتبة المعرفة فقط، وإنما تتعلق بما هو دون ذلك من الأحوال، والمشاعر، والمواقف التي شأنها أن تُرفع إلى التفكر، وأن يعبر عنها باللغة.

---

(1) إقامة العالم التاريخي، ص ص. 99-108.

(2) المرجع المذكور، ص. 109 وما يليها.

هاهُنا، يقول ديلتاي: بلغنا «درجةً فيها شُرّعت لنا أبواب المجتمع والتّاريخ. ولعلّنا نخطئ، حين نظنّ أنّنا نحدّ التّاريخ باجتماع النّاس على التّعاون، من أجل أهداف مشتركة. فالإنسان المفرد في وجوده الخاصّ، القائم على نفسه، إنّما هو كائنٌ تاريخيٌّ. وهو محدّد بمكانته من خطّ الزّمان، والحيّز الذي يشغله في المكان، ومنزلته من تفاعل الأنظمة الثّقافيّة، والجماعات. أمّا المؤرّخ فيجب عليه أن يفهم حياة الأفراد برمّتها، كما تعبّر عن نفسها في زمان بعينه، وفي مكان بعينه. إنّه المساق كلّه الذي يبتدئ بالأفراد، ويتّجه نحو نماء وجودهم الخاصّ، نحو الأنظمة الثّقافيّة، والجماعات، ونحو الإنسانيّة، في آخر المطاف، والتي تنشئ طبيعة المجتمع والتّاريخ. إنّ الموضوعات المنطقيّة التي يتعلّق بها الأمر في التّاريخ، إنّما هي كذلك أفرادٌ، وجماعاتٌ، ومساقاتٌ»[1]. بذلك يتبين:

1- أن الوجود الروحي بات فائضاً عن نفسه، وخارجاً عن حدود الكيان المفرد، ليتصل بالوجود الجماعي للبشرية، بالتاريخ كأفق أقصى؛ بل حتى الفرد هو كائن تاريخي أصلاً (ولذا لا معنى لنظريات الحق الطبيعي)، لا يكون بما يجتر في نفسه، وإنما بما يفعل في التاريخ، وينشئ، ويبدع[2].

2- أن هذا الوجود، من جهة منبعه في الحياة وخبرة الحياة، لا يتقوم إلا بالاشتراك، والتبادل، والتفاعل، وأنه «لا يتشكل من مسار مفهومي، بل

(1) المرجع المذكور، ص ص. 116-117.

(2) ولذلك كانت الذات في علوم الروح من سنخ الموضوع، أو من عين طينته، لكونها تاريخية من الوجهين، وجه العارف ووجه المعروف. ولقد أشار هابرماس إلى أن ذلك يرجع عند ديلتاي إلى الحجة نفسها التي استخدمها فيكو ضد ديكارت، ومكنت كانط وماركس من بناء فلسفة في التاريخ، وهي حجة المعكوسية بين الحقيقة والواقعة (verum et factum convertuntur). راجع:

J. Habermas, Connaissance et Intérêt, tr. G. Clémençon, Paris: Gallimard, 1976, p. 183; N. Zacaï-Reyners (dir.), «Aux origines du paradigme compréhensif: Hobbes, Vico, Locke et la théorie du Verum factum», in Explication-compréhension, regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique, éd. de l'Université de Bruxelles, 2003, pp. 3-12.

من سابق عيان (Innewerden) بحال نفسي بكليته، ومن استدراكه بالمعايشة. فالحياة، هاهنا، هي التي تتحصّل الحياة (Leben erfaßt hier Leben)...»[1].

ولئن كان هذا السياق الحيوي الجذري مبنيًّا على استعادة موسعة لمفهوم الروح الموضوعي لدى هيغل، مع تقدير كبير لمقام هذا الفيلسوف بعد طول نسيان ونكران من العصر[2]، فإن المحور الأخير اجتهد ديلتاي لتمييزه عن مفترضات مقالة هيغل الفينومينولوجية، وتبعاتها الميتافيزيقية والتأملية التي لا تتناسب مع مقتضى العودة إلى المعطى، إلى واقع الحياة، وإلى الوجود الفردي الذي في الأعيان، حيث يصبح الروح الموضوعي مطابقاً للمصداق الأنطولوجي لعلوم الروح التي «مجالها يمتدّ قدر ما يمتد الفهم»[3]، وعمادها في الوجود هو «مبدأ التشخص» الذي يضمن تصور المفرد، وفهمه، وإدراجه في أفق (كليٍّ إنسانيٍّ). وإذاً، يتبيّن أنّ مفهوم «المجموع التفاعلي» (Wirkungszusammenhang) هو الذي تخيّره ديلتاي في القسم الأخير من كتابه[4] لصوغ انتظام نسقي لجملة المعطيات الحاصلة إلى هذا الحدّ من رفع الحياة والعالم الروحي ووقائعهما المختلفة إلى رتبة التفكر والوعي، ومن قراءة رصيد تاريخي ثري أفضى بالضرورة إلى رفع المقام (Ethos) الذي من شأن العصر: حمل الروح على وعي ذاته، والاستقلال بكيانه. ولكن الروح

(1) إقامة العالم التاريخي، ص. 117. بخصوص مفهوم Innewerden، من حيث هو طبقة قبل نظرية للإدراك الباطني المباشر. راجع: المرجع المذكور، هامش 74، ص ص. 196-197.

(2) حول مكانة هيغل لدى ديلتاي، راجع:

C. Bouton, Le procès de l'histoire : Fondements et postérité de l'idéalisme historique, Paris: Vrin, 2004, pp. 253-277; M.-J. Konigson-Montain, «Dilthey, lecteur de Hegel», in F. Dagognet & P. Osmo (éds.), Autour de Hegel: Hommage à Bernard Bourgeois, Paris: Vrin, 2000, pp. 255-272; N. Waszek, «Die Hegelforschung mit Wilhelm Dilthey beginnen ?», in W. Schmied-Kowarzik & H. Eidam (hrsg.), Anfänge bei Hegel, Kassel: Kassel University Press, 2008, pp. 13-30.

(3) إقامة العالم التاريخي، ص. 133.

(4) المرجع المذكور، ص. 139 وما يليها.

المقصود، هاهنا، ليس ذاتاً، ولا موضوعاً، ولا جمعا بينهما في روح مطلق، وإنما هو عالمٌ مفعم بالمعنى والدلالة، عالمٌ مناسبٌ للمُقام البشري، عالمٌ معمورٌ، فيه تجتمع فاعلات الوجود كلها من فعل، وطاقة، وجريان للزمان، وحدوث، وسيرورة، وصيرورة، وسعي لتثبيت ذلك بالفكر والمفهوم، واحتمال للكثرة والتعدد، في بنية مشتركة جامعة. بذلك يبلغ مجموع علوم الروح انكشافه، وتحققه لدى العيش والفهم، ومن خلال موضعة الحياة صيغةً قصوى لبناء العالم التاريخي، حيث تخضع أشكالها إلى التأويل «انطلاقاً من الأعماق الذاتية للعيش»[1]. ويأتلف الفرديّ والعامّ في عملية الفهم، التي تجتمع فيها الأجزاء بالكل في مساق المجرى التاريخي، بضروب من التقيد المتبادل بين الطرائق، ولا سيما ما كان من «التقيد المتبادل للتأويل وللنقد، لارتباط الأصول، ولتأليف المجموع التاريخي»[2]؛ ذلك أن المجموع التفاعلي، كصيغة قصوى للتأسيس الفلسفي لعالم الروح، هو بنية مشكلة من محصولات هذا العالم، وإبداعاته، في أشكالها المنطقية، والجمالية، والدينية، وهو الذي يعطي القيم، ويرسم الغايات، ويقدّر المنافع والخيرات، لدى الأفراد، والجماعات، والمنظومات.

في هذا الطور الأخير يستكمل ديلتاي آليات الانتقال من الحياة النفسية الفردية إلى الحياة التاريخية بجملة من العلائق والوسائط التي ترفع التأويلية من مستوى منهج علوم الروح إلى مستوى الحياة، أو التي تجمع بين البعدين في مقام واحد يبصر بدورة الحياة والتاريخ، وهي تتشكل بين الذات والغير، بين سريان الزمان وديمومة المعالم والآثار المحفوظة؛ ولئن اختتم ديلتاي كتابه الأخير بفلسفة في العالم التاريخي نابعة من أصول الحياة في العيش والفهم، وراجعة إليها بالتأويل في أشكالها الكبرى، وأعلامها، وعصورها، وأجيالها، فإنه إنما يأتي إلى ذلك بما حصله من مكانة راسخة للتأويلية يتعين

(1) المرجع المذكور.

(2) المرجع المذكور، ص. 140.

عليها أن تساير حاجات العصر، وتستجمع ممكناتها التاريخية، ووسائلها من أجل أن تتعلق بالمهمة العامة للفلسفة، ولنظرية المعرفة، وللعلم التاريخي، وما تقدر على بلوغه من درجة في الكلية هي جديرة بها[1].

3-2- فينومينولوجيا المعنى والدلالة: ديلتاي والبحوث المنطقيّة:

بهذا التقدير بقيت فلسفة التأويل عند ديلتاي مترددة في هذا الطور الأقصى بين طرفين، كلٌّ يشدّ إليه نسق علوم الروح: فلسفة الحياة من جهة، وفلسفة المعنى من جهة ثانية؛ وإذا كانت الأولى قد تأدى إليها من مصادر متباينة - كالتيار الرومنطيقي، ونزعته الحيوية العضوية المفرطة[2]، ومن أعماله في نظرية رؤى العالم، وبعض تأثيرات المثالية الألمانية؛ فإن الثانية لعلها حاصل اكتشافٍ لكتاب **البحوث المنطقية** ولصاحبه إدموند هوسرل، عند منعطف القرن، اكتشافٌ أحاط به غموضٌ كبيرٌ، وشهد عليه بعض تلامذة

(1) راجع: GS VII, pp. 217-218; VH, p. 47؛ حيث يقول ديلتاي في بيان ختامي يلخص موقفه من التأويلية سنة 1910 في نصّ «فهم الأشخاص الآخرين، وتعابيرهم الحيوية»، وكأنه يسترجع سيرة فكره كلها: «إن التأويلية تُقبل اليوم على مساق شأنه أن يمنح علوم الروح مهمة جديدة ذات دلالة (eine neue bedeutsame Aufgabe). فقد دافعتْ دوماً عن يقين الفهم إزاء التشكيك التاريخي، والتحكم الذاتي. ولقد كان الأمر كذلك من قبلُ، حينما عملت على مواجهة التأويل المَثَلي (allegorische Auslegung)، ثم بعد ذلك، حينما سعت في تسويغ قابلية الكتب المقدسة للفهم انطلاقاً من ذاتها، وهو المذهب البروتستانتي العظيم، ضد تشكيك مجلس الثلاثين، وأخيراً حينما نَهضَتْ، ضد كل الشكوك لتأسيس نظري للتقدم الواثق للعلوم الفيلولوجية والتاريخية لدى شليغل، وشلايرماخر، وبوك. وأما، اليوم، فإنه يتعين على التأويلية أن تسعى إلى إقامة صلةٍ بالمهمة العامة لنظرية المعرفة، وأن تعرض إمكان علم بمجموع العالم التاريخي، وأن تجد الوسائل لتحقيقه. إن الدلالة الرئيسة للفهم قد تمّ بيانها؛ يبقى الرجوع إلى الأشكال المنطقية للفهم لتحديد درجة الصلاحية الكلية (Allgemeingültigkeit) التي يمكن لها بلوغها».

(2) راجع الفصل الأخير من كتاب غوسدورف المشار إليه: أصول التأويلية، ص 378 وما يليها.

الفيلسوف (ومنهم الفينومينولوجي اللامع فلهلم شاب W. Schapp)، وكان حدثاً فكريّاً استثنائيّاً بكلّ المعاني، تلاه لقاء شخصي بين الرجلين في برلين سنة 1905، تحدّث عنه هوسرل في رسالة إلى غ. ميش[1]، ثم المراسلات الشهيرة بينهما سنة 1911 بخصوص ما أحدثته مقالة هوسرل في دورية **لوغوس: الفلسفة علماً محكماً** من الخصومة، ومن الجدل الذي انقطع فجأة بوفاة الفيلسوف في خريف السنة نفسها، وترك لدى تلامذة الفيلسوفين مجالاً للتفكير والمناظرة لا يزال، بعد أكثر من قرن من الزمان، يلهم النفوس، ويحرك العقول[2].

أمّا اللحظة الأولى لهذا اللقاء بين فلسفتين، واحدة منهما في طور النضج، والثانية في طور الابتداء، فهي التي يعبر عنها إعجاب ديلتاي بكتاب هوسرل، وتقريظه إياه بكلمات بقي صداها يتردد في الأسماع، فلقد رأى فيه «أول تقدم كبير في البحث الفلسفي منذ **نقد العقل المحض**»[3]؛ وهو «أول

(1) رسالة بتاريخ 27 حزيران/ يونيو 1929؛ ضمن: Husserl, Briefwechsel, VI, pp. 274-275

(2) بخصوص هذا الملف، راجع:
Gadamer, «Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus», GW 4, pp. 406-424; R. Makkreel, Dilthey. Philosopher of the Human Studies, Princeton University Press 1975, chap 7; R. Makkreel & Scanlon J.D. (eds), Dilthey and Phenomenology, Washington DC, UP of America (Center for advanced Research in Phenomenology) 1987; O. F. Bollnow, «Dilthey und die Phänomenologie», in E.W. Orth (hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg/München: K. Alber 1985, pp. 31-61; B.M. D'Ippolito, Il sogno del filosofo - su Dilthey e Husserl, Naples: Morano Editori, 1987; J.-C. Gens, La pensée herméneutique de Dilthey, pp. 89-136; Id., «Introduction», in M. Heidegger, Conférences de Cassel, pp. 7-56; W. Miskiewicz, «Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences: L'enjeu gnoséologique de la rencontre de Dilthey avec Husserl», Methodos. Savoirs et textes, Nº 2 (2002), pp. 51-75.

(3) راجع:
Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, ^{2}1984, p.30; Prolégomènes à l'histoire du concept du temps, tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

إنجاز جديد تماماً في الفلسفة منذ زمن ميل، وكونت»، ولم يُكتب مثله منذ **فينومينولوجيا الروح** لهيغل؛ وفي تقديره أنه «يفتح عصراً جديداً للفلسفة»، وأنه «صرحٌ تاريخيٌّ ينبغي حفظه كما هو»[1]، ولقد خصص له بعض الندوات في السنوات التي تلت صدوره، بقيت منها مقاطع ونصوص غير منشورة أبرزها ما نجده في الدراسة المعاصرة للقاء الأول بين الفيلسوفين (1905) «المجموع البنيوي النفسي» من استطراد موجز وسط عرض مطالب نظرية العلم أو الموسوعة الفلسفية كما يتصورها، وما تقتضيه من الشرائط المنهجية من جهة الاعتماد على علم النفس الوصفي بالخصوص: «إن المباحث المتميزة لهوسرل، الذي ابتدع "تأسيساً وصفيًّا محكماً" لنظرية المعرفة بوصفها "فينومينولوجيا المعرفة"، وهو فن فلسفي مستحدث، إنما تصدر عن وجهة نظر قريبة الشبه [بما ذكرنا]»[2]. ولما كان هوسرل، في كتابه هذا، لا يقرّ إلا بأناً تجريبيٍّ، وينكر «الأنا المحض» الذي أخذ به ناتورب، في منحى كانطي محدث، هو الذي تتصل به المعيشات، كما نقده في **البحث الخامس**[3]، فقد وجد لديه ديلتاي ما يوافق اتجاهه نحو الأخذ بأناً عيني ضمن علم النفس الوصفي الذي اشتغل عليه.

وأما في الدراسة الثانية، **المجموع البنيوي للمعرفة**، ضمن الملف التحضيري نفسه لكتاب 1910، فقد تعلق الجدل بمسألة التجربة الباطنية، أو المعيشة، التي وضع ديلتاي تصورها النهائي منذ المقالة في علم النفس الوصفي، حيث أقر بوجود حالات النفس بالإضافة إلى الوعي (بشكل شبه

---

(1) شهادات وردت على لسان فريتز هاينمان، ومالفين هوسرل (زوجة الفيلسوف)، راجع:

K. Schuhmann, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana-Dokumente I, Den Haag: M. Nijhoff/Dordrecht: Springer, 1977, pp. 87-88 ; J.-C. Gens, La pensée herméneutique de Dilthey, p. 93.

(2) راجع: GS VII, p. 10; SW III, p. 30

(3) راجع الفقرة 8 من هذا البحث:

E. Husserl, Logische Untersuchunge V; Recherches logiques,2, pp. 159-163.

قصدي)، وأنّ إدراك هذه الحالات إنما يكون بضرب من عيان سابق باطني (Innewerden) هو معطى ضمن المعيش، أو هو خاصيته الأنطولوجية، إذ إنّ وجود هذه الأحوال، وتعلقها بالوعي، وانعطاءها، أمورٌ متطابقةٌ في الواقعة الفعلية، من حيث هي الموضوع بعينه وتحصيله في آنٍ واحد[1].

بيّنٌ أنه رغم بعض التقاطعات التي تشد الانتباه بين هذا المفهوم لدى ديلتاي، وانعكاسه على دلالة التجربة المعيشة من حيث منغرسها في واقعة الحياة قبل الفكر النظري، وفي عمل الوعي قبل الحمل المتعارف، وبين مفهوم القصدية الهوسرلي مفهوماً غير ميتافيزيقي للربط بين الوعي ومحتوياته، فإنّا نرى ديلتاي، في القسم الأول من النصوص التكميلية، يواجه موقف هوسرل، بتثبيت انتسابه إلى مدرسة برنتانو، وإلى ما رأى فيه نزعة «سكولاستيكية نفسانية»، اضطلع بها صاحب **البحوث المنطقية**، وبلغ بها حدها الأقصى، من جهة أخذه بكيانات مجردة، وأنماط سِيَر وموضوعات لتأليف الحياة لا مساغ لها في المنوال العلمي الذي يدعو إليه[2]. فإن كان المعيش في المقام الفينومينولوجي محضاً لا مدخل للمفارقة فيه، فإنه لدى ديلتاي لا ينفك من الارتباط بالتجربة الخارجية، ومن الحدوث لدى وعي تجريبي لا يحتاج إلى الانقطاع عن العالم، أو تعطيله.

ولعله يجدر التنبيه على أمر لافت للنظر في قراءة ديلتاي لكتاب 1900-1901: فهو يقرؤه مرةً من جهة كتاب **المقدمة** والمقالة في **علم النفس الوصفي**، في الموضع المشترك لنظرية العلم وقيامها على مجموع المعيشات

---

(1) راجع: GS V, p. 197; ME I, p. 202; GS VII, p. 27. لمزيد من التفصيل، راجع التعليق رقم 74 ضمن: إقامة العالم التاريخي، ص ص. 196-197. في أصول هذا المعنى ضمن ثنائية الداخل والخارج (لدى أرسطو وكانط)، راجع:

W. Miskiewicz, «Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences: L'enjeu gnoséologique de la rencontre de Husserl avec Dilthey», Methodos: Savoirs et textes, Nº 2 (2002), pp. 51-75.

(2) راجع: GS VII, p. 237; VH, p. 70

التي تتقوم بها سيرورات المعرفة، ومرّةً من جهة المقالة في **نشأة التأويلية**، حيث تؤخذ هذه السيرورات النفسية على معنى الأفراد الذين هم نحن، وحيث يدخل التأويل وفنه لتناول تعابير الحياة التي يتشكل منها العالم الروحي، وبنياته العامة[1].

غير أن رأس الأمر في هذه المناظرة الموجزة إنما هو نظرية الدلالة (Bedeutung, Bedeutsamkeit) التي صارت في الفترة المتأخرة من أعمدة نظرية الفهم تتجاوز مجرد الخبرة المعيشة المباشرة. فقد انتبه ديلتاي إلى الأهمية التي يكتسيها البحث الأول من **البحوث المنطقية**، «العبارة والدلالة»[2]، وكأنه **باري إرميناس** العصر الحديث، ولا سيما من جهة المنزلة المثالية للوحدات الدلالية، التي هي شرطٌ لكلّ علم كلي مطلق؛ فالعبارة والدلالة عند ديلتاي كلاهما داخلٌ دخولاً جوهريّاً في تشكيل الوجود الروحي، سواء من جهة تخريجه والإبانة عنه بالعلامات والأمارات الخارجية، أم من جهة تثبيت معناه، وإعطائه مدى موضوعيّاً كليّاً، وبهذا المعنى كانت لهما فاعلية تأويلية في فهم آثار الروح، وأعماله في العالم التاريخي تتجاوز النطاق المعرفي المنطقي الصرف للتحليلات الفينومينولوجية لهوسرل.

---

(1) راجع: GS VII, pp. 10-11, pp. 18-19. ولعله من المصادفات السعيدة (على الرغم من سعي ميش لتمييز فلسفة أستاذه عن فلسفتي هوسرل، وهايدغر) أن يتحول هذا التقاطع الزماني لدى منعطف القرن العشرين إلى حدث فلسفي استثنائي، كأنه ضرب من المعاصرة المثالية بين فكرين لن تتبين ملامحها ووعودها إلا انطلاقاً من هايدغر، ثم من تلميذه غادامر لتبلغ عند ريكور غايتها القصوى، ذلك هو مشروع الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية في أطواره وتحوّلاته المعروفة؛ وكأنّ ديلتاي أبصر بما لم يبصر به معاصروه، أنّ كتاب البحوث المنطقية، الذي ملأ الدنيا (epochenmachende) (المرجع المذكور، ص ص. 13-14، هامش1) سيكون له شأن عظيم في المستقبل. راجع:

Heidegger, GA 20, pp. 28-30; «Temps et être», Questions IV, Paris: Gallimard, 1976, p. 80; Les conférences de Cassel, p. 157; GA 59, pp. 168-169; Gadamer, GW I, p. 229 sq.; GW 4, p. 421 sq.

(2) راجع: Husserl, Logische Untersuchungen II/1, pp. 23-61; tr. fr., pp. 27-69.

ولئن كانت لمقولة الدلالة أهمية تبيّنت إلى حدٍّ ما في الكتابات الجمالية والأدبية[1]، فإنها لم تترسخ إلا في سياق مسألة العالم التاريخي، وما يقتضيه من الأركان التأويلية، ويشبه أن يكون صوْغُها، في هذا السياق، من جنس الدور التأويلي الذي يتعلق فيه الكل بالأجزاء، حيث تتلقى الأجزاء الدلالة من الكل، ويتلقى الكلّ المعنى من الأجزاء[2]؛ على أن أبرز تمييز للدلالة هو اعتبارها «أولى مقولات الحياة»، وأنها «مقولة جامعة يمكن بواسطتها أن تصير الحياة قابلةً للتصوّر»[3]، وهي كذلك «... المقولة الأخصّ للفكر التّاريخيّ»[4] من قِبَل أنها ترتفع عن مجرد ترصيف أجزاء الحياة، وتتصل بجوهر هذا الفكر، أي الذكر؛ لذلك يجمع ديلتاي في بنيان الدلالة ثلاثة عناصر: الزمانية، والبنية النفسية، والوسط[5]، وهي عين العناصر التي تلتئم بها وحدة الحياة، من حيث أصلها في الماضي، وأذكاره البعيدة، وما تحمله من ممكنات للمستقبل، ومن حيث منبتها الأصلي في الوعي الذي يتدبر ذاته، وينطوي على شروط التأويل وقواعده، وأخيراً من حيث الوسط الذي يوفر السياق الموضوعي لكل ذلك.

خلاصة القول: «إن ماهية التعلقات الدلالية (Bedeutungsbeziehungen) ترجع إلى العلائق المتضمنة في الجريان الزماني لشكل هو من شأن مجرى لحياة مّا على قاعدة بنية الحياة، وتحت شرائط الوسط»[6].

ولما كانت الدلالة منبعها الحياة وتعلقاتها، لا مجرد بنية ذهنية، كانت أقرب الأشكال موافقة لها هي الأشكال التي تتحقق لديها التعينات الفردية

(1) ولا سيما مقالة «خيال الشاعر: عناصر من أجل فن الشعر» (1887)، وقد نبّه على ذلك غروتويزن في مقدمة تحقيقه للمجلد السابع:
GS VI, p. 103 sq.; ME II, p. 106 sq.; Œ p. 7; GS VII, V. d. Hersg., p. IX.

(2) راجع: GS VIII, p. 83; tr. p. 105; GS VII, p. 240

(3) راجع: GS VII, p. 232; VH, p. 64

(4) راجع: GS VII, p. 202; VH, p. 30

(5) في نص عنوانه «مقولات الحياة»: راجع: GS VII, pp. 228-245; VH, pp. 59-79

(6) راجع: GS VII, p. 234; VH, p. 66

للوجود: السيرة، والسيرة الذاتية. ولئن كان الغرض البيوغرافي قديماً لدى ديلتاي[1]، فإن استعادة الحديث عنه في السياق المتأخر، وفي نهاية القسم الأول من الدراسة الأولى المشار إليها[2]، هي التكملة الطبيعية لمشروع نقد العقل التاريخي، وقد بلغ ما بلغ من التمكين لبنياته الأساسية الفينومينولوجية، والتأويلية، والتاريخية: هوسرل مع شلايرماخر[3]. بذلك تنتقل السيرة من السياق النفسي لتعيين الوجود الفردي تعييناً نموذجيًّا، إلى السياق الروحي لكتابة التاريخ، وما يطرحه من قضايا منهجية وعلمية تتصل بالصلاحية الكلية للمجموع الذي يضم تَموْضُعات الروح من أبسط أشكالها وأدناها في الحياة اليومية إلى أرقاها في الإبداعات الفنية الخالدة، وفي مختلف هيئاتها؛ وأما العناصر المشكلة للدلالة، التي كنا بسبيلها، من المجرى الزماني، والذكر، والوسط، فإنها هي بعينها، عناصر كتابة السيرة وتأليفها، وهي «الخلية الأصليّة للتاريخ» (die Urzelle der Geschichte)، ومنبع «المقولات التاريخية» الراجعة إلى مقولة الإنية، فإنه «لما كان مجرى الحياة يؤخذ في وحدة سريانه بوعي الإنية (Selbigkeit)، كانت كافة لحظات الحياة قائمة على أساس مقولة الإنية هذه»[4]؛ ولذلك كانت السيرة مقتضية لمقام التأمل الذاتي (Selbstbesinnung)، شرطاً ترنسندنتالياً لتقوم المدارك، والأفعال، والتقديرات القيمية، وغيرها، بما هو البنية الفينومينولوجية الأصلانية للإقبال على العالم[5]، زائدةً عليه بما تتيحه من إمكانات «فهم المجموع الأكبر للعالم التاريخي» ودلالاته.

---

(1) راجع: GS I, p. 33 sq.; Œ 1, p. 190 sq.; GS V, p. 224 sq., ME I, p. 229 sq.

(2) راجع: GS VII, pp. 246-251; VH, pp. 79-85

(3) في انتماء الفيلسوفين إلى أفق مشترك: Gusdorf, Les origines, pp. 326, 338

(4) GS VII, pp. 246-247; VH, pp. 80

(5) نبه على ذلك هايدغر:
M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920), GA 58, pp. 56-59.

3-3- الخصومة الأخيرة: معضلات التاريخانية:

كل هذه الاعتبارات، وإن كانت سابقة في تأملات ديلتاي حول مشروع: علوم الروح، ونقد العقل التاريخي، هي في قلب المناظرة مع هوسرل، التي اتسع مداها، مع نشر مقالة **لوغوس** والمراسلات بين الفيلسوفين[1]، وصارت خلافاً فعلياً مداره على تصورين لحُكم التاريخ ومنزلته، ونمط الاضطلاع الفلسفي به. وفي حين تطورت فلسفة هوسرل منذ لقائه بديلتاي، كما اعترف بذلك لميش في الرسالة التي أشرنا إليها، من موقف **البحوث المنطقية** المحايد ميتافيزيقيّاً، إلى موقف ترنسندنتالي مثّله كتاب **الأفكار** لسنة 1913، سيتطور إلى غاية 1925، في «ارتباط شديد بعمل ديلتاي»، كان ديلتاي يواصل بناء فلسفته دون تراجع، ولا تنازل، فلسفة في التاريخ، وفي رؤى العالم، «فلسفة في الفلسفة» كما سمّاها. وأما نكتة الخلاف فلم تكن تتعلق بكتب مثل **تاريخ هيغل الشاب** (الذي تلقاه هوسرل سنة 1906)، ولا **إقامة العالم التاريخي** (الذي تلقى هوسرل نسخة من صاحبه في 21 كانون الأول/ديسمبر 1911)، بل مقالة ظهرت سنة 1911 حول **أنماط رؤى العالم وتطورها في الأنساق الميتافيزيقية**[2] أحدثت رد فعل سريع من هوسرل، صاغه في القسم الثاني من مقالة **الفلسفة علماً محكماً**؛ التي نُشرت في السنة نفسها، وجعلت ديلتاي ممثلاً للتاريخانية[3]، ولفلسفة في رؤى العالم لا

---

(1) راجع:

E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Hua XXV, pp. 41-57; Briefwechsel, Husserliana Dokumente III, hrsg. K. Schuhmann, 1994, Bd. VI, pp. 43-52; «Correspondance Dilthey-Husserl (1911)», in Philosophie, nº 46 (1995), pp. 3-12; Les Conférences de Cassel, pp. 111-137.

(2) ظهرت هذه المقالة في عمل جماعي:

«Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen», in Dilthey, Groethuysen, Misch et al., Weltanschauung. Philosophie und Religion im Darstellungen, Berlin: Reichel & Co., 1911; GS VIII, pp. 73-118.

(3) وقد صارت في الأثناء نوعاً من شبهة فلسفية يتعين التبرؤ منها، نجدها كثيراً في تصنيفات المؤرخين لفلاسفة التاريخ. راجع: العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، =

تبالي بالصدق الموضوعي لمقالاتها، وتعجز عن تأسيسها، ذلك أن في الأمر تفاوتاً بين «**الحقيقة الفعلية** (tatsächlichen Wahrheit) لما يقوله ديلتاي»، وبين «**العمومية المبدئية**» (prinzipielle Allgemeinheit)، التي هي معيار لهذه الحقيقة، ولتسويغها[1]، بين العلم بما هو تشكيلة ثقافية معطاة في سياق تاريخي نسبي، وبين العلم بما هو نسق من الحقائق الموضوعية الكلية.

إن أفكار النظرية، والحقيقة، والعلم، تفقد كلّ صحة مطلقة من أجل أنه يُصار إلى ردّها إلى مجرد محصول تجريبي للروح، وللسياق التاريخي؛ إلى نزعة ريبية جذرية، لا تحفظ لمبادئ الفكر والمنطق حقائقها الثابتة. ولعل المسؤولية عن ذلك، في تقدير هوسرل، إنما ترجع، كما بين منذ مقدمة مقالته، إلى هيغل والمدرسة الرومنطيقية: «غير أنّ الموقف لم يبدأ في التحوّل إلا مع ظهور الفلسفة الرومنطيقيّة. فحتى إن كان هيغل يتمسك، أيضاً، بما في منهجه ومذهبه من صحة مطلقة، فإنّ نسقه الفلسفي يفتقر إلى نقد العقل (Vernunftkritik) الذي هو أول الشروط التمكينية لقيام علميّةٍ فلسفيّةٍ. ولكنّ فلسفة هيغل، مثلها كمثل الفلسفة الرومنطيقية، بوجه عام، قد أدت، في السنوات اللاحقة عليها، إمّا إلى إضعاف (Schwächung) النزوع إلى تكوين علم فلسفي دقيق، وإما إلى إفساده (Verfälschung)»[2].

وإذاً، وراء ديلتاي، ثمّة مسؤولية فلسفية لهيغل، وللمدرسة الرومنطيقية[3]،

= المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط5، 2012، ص347 وما يليها.
حول نقد جذري لهذه النزعة لدى ديلتاي بالذات:

Gadamer, GW 1, p. 229 sq.; GW 2, p. 387 sq.; L'art de comprendre I, p. 49 sq.; K. Flasch, Prendre congé de Dilthey, p. 71 sq.

(1) راجع: Hua XXV, p. 43; tr. fr., p. 63؛ الترجمة العربية، ص. 79 (بتصرف في الشواهد المقتبسة كافة من هذه الترجمة).

(2) راجع: Hua XXV, pp. 6-7; tr. fr., p. 16؛ الترجمة العربية، ص ص.27-28 .

(3) في نقد هوسرل لهيغل، وفي العلاقة بين الفيلسوفين:

= Husserl, Logische Untersuchungen I, § 40, p. 141; tr. fr., p. 156; T. Stähler, Die

أفضت إلى شيءٍ هو أقرب إلى الانقياد إلى إفساد الأمر الفلسفي وحكمه العلمي؛ وكأنّ هوسرل لا يرى في نقد ديلتاي لميتافيزيقا التاريخ عند هيغل أي تقدم فلسفي، بل يستأثر بهذا النقد لنفسه، ويجعل ديلتاي نتيجة طبيعية له، فإن هذه الميتافيزيقا هي التي أفضت إلى التاريخانية، وإلى سليلها الفلسفي الهجين: الفلسفة رؤيةً للعالم. ولعل هذه الخلفية المضادة لهيغل، التي لا يخالفها ديلتاي كل المخالفة، هي المتحكمة بموقف هوسرل السلبي من مقالة 1911، ومن فلسفة ديلتاي على العموم، لولا بعض التحفظات وملحوظة يتيمة فيها بعض الإقرار بفضل ديلتاي في مكافحة «الريبية التاريخانية» دون أن يغلبها بحجج دامغة[1]، ولولا أن ديلتاي لا ينكر أن منهجه فيه بعض «ريبية معتدلة»، كما أشرنا إلى ذلك من قبلُ، لا تتعارض مع مقتضى الموضوعية الذي يُحتاج إليه لبناء علوم الروح.

إن الأدلة التي يستخدمها هوسرل لنقض التاريخانية[2] من جنس الأدلة المشهورة في المجادلات الفلسفية بين أصحاب الفكرة وأصحاب الواقعة، والتي تقوم على فرضية أنّ الاستدلال بالوقائع إنما هو من جنس التناقض القولي (contradictio in adjecto)؛ فإنّ «الأدلة التاريخية لا تعطي غير نتائج تاريخيّةٍ»[3]؛ كما أن معيار الحكم والتقدير لا يكون في التاريخ، مجالاً تجريبياً وقائعياً للروح، وإنما يقع خارجه، لدى الفكر الذي له قوة المعيار ومثاله، ولدى الماهية وشروطها المثالية الحدسية غير المقيدة بأيّ شرط من خارجها، ذلك أن المقام الفينومينولوجي لا ينكر التاريخ، ولا يستغني عنه، ولا يرى علوم الروح، وهيئاتها المعرفية، وموضوعاتها، ومكاسبها غريبة عن هذا المقام، فإن

= Unruhe des Anfangs. Hegel und Husserl über den Weg in die Phänomenologie, Dordrecht-Boston-London: Kluwer AP, 2003.

(1) راجع: Hua XXV, p. 45; tr. fr., p. 65؛ الترجمة العربية، ص ص. 81-82.

(2) راجع بخصوص هذا النقد:

Heidegger, GA 17, p. 88 sq.; R. Cobb-Stevens, «Husserl and Historicism: Fifty years later», Phenomenological Inquiry, Vol. 12 (October 1988), pp. 87-101.

(3) راجع: Hua XXV, p. 45; tr. fr., p. 55؛ الترجمة العربية، ص. 81.

«اكتشاف الروح الجمعي» و«اكتشاف الطبيعة» سيّان عنده: «والحق أن النفاذ في الحياة الكلية للروح، يقدم للفيلسوف رصيداً للبحث أكثر أصالةً، وأكثر أساسية من تلك التي يقدمها له النفاذ في الطبيعة، ذلك أنّ مجال الفينومينولوجيا، بوصفها نظرية في الماهية، يمتد من الروح الفردي ليشتمل على ميدان الروح الكلي بأسره، وحينما كان ديلتاي قد أثبت بطريقة بالغة الإقناع، أن علم النفس البسيكوفيزيائي ليس هو ذلك العلم الذي يمكن استخدامه "أساساً لعلوم الروح"، فإني أقول في هذه الحالة إن النظرية الفينومينولوجية في الماهية هي وحدها القادرة على أن تؤسس **فلسفةً** في علوم الروح»[1].

والحق أن ديلتاي لم يكن ليقبل بهذه الأفلاطونية المغالية التي تراءت له في مقالة هوسرل، ولا بهذه النزعة الحدسية المفرطة؛ ذلك أن رؤية الماهية لا تفيدنا في شيء في تدبر الزمان، والتاريخ، ومجرى الحياة الفعلية للأفراد والجماعات، ولا هي تقوم مقام رؤية العالم الأوسع مدى وأفقاً: بين هوسرل ومن ورائه أفلاطون، وبين ترندلنبرغ ومن ورائه أستاذه شلايرماخر[2]، لا يتردد ديلتاي في الاختيار، ولكنه مع ذلك لا يجد في نفسه حرجاً من إدراج مفهوم الفلسفة رؤية للعالم تحت لواء علم كلي الصلاحية، ولا يعني ذلك عنده انحيازاً إلى نزعة ريبية، ولا إلى نزعة حدسية، مثلما بين ذلك في رسالته الأولى إلى هوسرل بتاريخ 29 حزيران/ يونيو 1911؛ بل لا صلة له بأي مسعى لتجديد الميتافيزيقا التي آلت إلى الاندثار والتفكك منذ نهاية القرن الثامن عشر: «فالذي حصل من ذلك بخصوص المسألة المتعلقة بإمكان الميتافيزيقا بالمعنى الذي عرفتها به، ينبغي أن يبقى على حاله من عدم التعين؛ حتى يأتي قرارٌ ليفصل القول في ذلك»[3]؛ فإن نهاية الميتافيزيقا، أو

---

(1) راجع: Hua XXV, p. 45; tr. fr., p. 55؛ الترجمة العربية، ص ص. 84-85.

(2) وهما من المبتدعين الأوائل لمفهوم «رؤية العالم» (Weltanschauung, Weltansicht)؛ الأول في كتاب أحاديث النفس (1800)؛ والثاني في مقالة: «في الفرق الأخير بين الأنساق الفلسفية» (1847).

(3) الرسالة المذكورة: La correspondance Dilthey-Husserl, in J.C. Gens, p. 119

امتناعها، التي لا يبدو أن هوسرل يسلم بها أصلاً، بل يعمل على استئنافها في فلسفته، لا ترجع، في تقدير ديلتاي، إلى «الخبرة التاريخية، وإنما إلى "تشكيل الوعي التاريخي"، وإلى بحث نسقي منطلق من تحليل خاص لعلوم الروح» كما قال في نهاية الرسالة نفسها.

ولئن اعتقد ديلتاي في رسالته الأولى، وربما في المواضع التي تيسر له فيها إدراج هوسرل في سياق فلسفته المتأخرة، أن «عملاً مشتركاً» هو أمرٌ ممكنٌ، انطلاقاً من **البحوث المنطقية**، وكذلك من الأعمال التي وعد بها هوسرل قراءه، فإنه لا يظهر من نبرة هوسرل ما يدل على مشاركة لهذا الاعتقاد، وإن وعد بنشر ملحوظة في المجلة نفسها لإزالة سوء الفهم الذي أحدثته مقالته، وأبدى رغبته في لقاء بالفيلسوف لفض الخلاف بينهما[1]، كما كان اللقاء بينهما مرتين في سنة 1905 ثم في السنة التالية دون أن يبلغنا شيء عما دار فيهما، ذلك أن اجتهاده في وضع مشروع فينومينولوجيا الطبيعة والروح في قالب المشروع الفلسفي لديلتاي، وأن ذلك إنما يلتقي في المسعى اللاميتافيزيقي نفسه الجامع بينهما، إنما هو محاولة لإقناع ديلتاي بأن هذه المطابقة هي من شأن الفينومينولوجيا بالذات، وأنها مستقبلها خاصة، حيث سيعمل بعد سنة، أي في 1912، على الابتداء بصياغة الجزء التكميلي لمشروع **الأفكار** (من قبل أن يصدر الجزء الأول بوصفه مقدمة عامة سنة 1913) فيما يعرف بعنوان: **تَقوُّم العالم الروحي**[2]: «حينما تتحدث في هذا المقام عن تحليل يخص علوم الروح (أقمت به الدليل على امتناع

(1) ملحوظة لن تُنشر أبداً. راجع: رد هوسرل بتاريخ 5-6 تموز/ يوليو على الرسالة الأولى، Correspondance, p. 123

(2) هو الباب الثالث من الجزء الثاني من كتاب الأفكار؛ ولقد بلغ هوسرل في هذا الباب بسط صيغة شديدة التركيز لإشكالية عالم الحياة (Lebenswelt) المتأخرة، أو العالم المعيش:

Husserl, Ideen II, Hua IV, 1952; Idées directrices pour une phénoménologie II, tr. E. Escoubas, Paris: PUF, 1982; N. Zaccaï-Reyners, Le monde de la vie 1: Dilthey et Husserl, Paris: Cerf, 1995.

الميتافيزيقا)، فإن ذلك يناسب أنحاءً متعدّدةً لما أسميه تحليلاً فينومينولوجيّاً، هو مشكّلٌ ومقيّد الحدود بوجهات نظر منهجية معينة. وبطبيعة الحال، فإن امتناع الميتافيزيقا (أعني بهذا المعنى الفاسد الأنطولوجي خاصة [على طريقة سبينوزا]) لا يمكن الاستدلال عليه إلا بهذا "التحليل الذي يخص علوم الروح"»؛ والذي هو، على اختلاف السبل والطرائق، مفضٍ لا محالة إلى التوافق: «إنّ التحليل الفينومينولوجي الأساسي، والتحليل الفينومينولوجي الإجمالي، من شأنهما الاستعانة بمورفولوجيا، وبنمطية التّشكيلات الثقافية الكبرى التي عملتُ على بيانها»[1].

وحتى باعتراف رسالة 10/ 7/ 1911، وهي الرسالة الأخيرة من ديلتاي، بصعوبة النفاذ إلى «عالم فكري» (Gedankenwelt) مختلف تماماً عن عالمه، فإن صاحبها أقر بعبقرية الفيلسوف الشاب، وأنه قد لا يدرك من تطور فلسفته ما يتمنى وينتظر. أما فلسفته هو فقد بلغت مبلغها من النماء، وتناهت مطالبها: «لعلّ عملي عن **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح** يكون في نظرك دافعاً طبيعيّاً غير معلن، وذلك على قدر ما يظهر فيه، ظهوراً شديد الوضوح، اتجاهي نحو صلاحية كلية لعلوم الروح، واستظهار لموضوعية المعرفة التاريخية»[2].

أيًّا يكن الأمر، فقد انقطعت بوفاة الفيلسوف فرصة رفع الخلاف، وجمع الجهد الفلسفي للرجلين في مقام أعلى من مجرد التوافق الظرفي، أو الشخصي، هو مقام العرفان الذي لا يخلو من حيرة، كالتي تغمر كبار العارفين، وقد أدركوا وراء الفُرقة، والتباين، والبُعد، ما يكون مما سماه غوته يوماً «انجذابات اصطفائية» (affinités électives)، وسماه شليغل «تشاعراً» (sympathie)، يشد النفوس والأفئدة، ويجمع الزمان إلى الزمان، ويرفع الفكر إلى مقام العصر.

---

(1) Correspondance, pp. 127-129

(2) المرجع نفسه، ص ص. 131-133.

تلك هي الحركة التي رسمت، في هذا الطور الأخير، دورة الفكر التي سار عليها ديلتاي وسايرها بأعماله وأيامه: جمعٌ بين طرفين هما في أقصى الفكر، بين التأويلية والفينومينولوجيا، بين رومنطيقية الكيان المفرد وعبقرية الخلق وجدّته من جهة، وبين فلسفة المعنى والدلالة من جهة ثانية؛ وتلك هي الوساطة الكبرى بين التاريخ والماهيّة، بين سردية الزمان وحقيقة الوجود.

وليس أخلق بهذا الجمع المستحيل من فيلسوف في مقام ديلتاي، بلغ بدورة مذهلة جمع حدوسه، وأفكاره، وأمكن له أن يقرّب بين الأضداد: بين شلايرماخر وهوسرل؛ ابتداءٌ أوّل بالسيرة، وكتابة التاريخ، ورواية الوقائع، نماذجها رجالٌ، هم أعلام الأزمنة والقرون؛ وابتداءٌ آخر بكتابة للفلسفة ترجع إلى بادئ أمرها من تعقل الكيان، وطلب الأفكار والمعاني، وتحقيق الدلالات. وقد لا نظلم المعاصرين من الفلاسفة، ممن أخذ بأحد هذين المصدرين، أو بكليهما، إن قلنا عنهم ما قيل بحقّهم يوماً: إنّما هم «أمّة ديلتاي».



ببليوغرافيا

ا- التأويلية وتاريخها:

• Berner C.

— Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique, Paris: Cerf, 2007.

— «Le 'climat kantien' de l'herméneutique», in C. Berner & F. Capeilleres (éds.), Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004, PU du Septentrion, 2007, pp. 259-276.

— «'Mieux comprendre' autrement. Remarque sur une proposition téméraire», in Couloubaritsis L. & Mazzù A. (dir.), Horizons de l'herméneutique. Gadamer - Paumen - Trias, Bruxelles: Ousia, 2008, pp. 215-236.

— «Comprendre et communiquer: Kant à l'horizon du paradigme herméneutique», in Laks A. &Netschke A. (dir.), La naissance du paradigme herméneutique: De Kant et Schleiermacher à Dilthey, seconde édition revue et augmentée, 2008, pp. 27-41.

— «L'herméneutique dans son histoire. A propos de Peter Szondi», Revue germanique internationale, n 17 (2013), pp. 29-43.

• Böhl M., Reinhardt W. & Walter P., Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar: Bohlau Verlag, 2013.

• Bowie A., «The Meaning of the hermeneutic Tradition in the Contemporary Philosophy», in A. O'Hear (ed.), Verstehen and Humane Understanding, Cambridge UP, 1996, pp. 121-144.

• Elissalde Y., Critique de l'interprétation, Paris: Vrin, 2000.

- Gobel J., «Notes on the History ans principles of Hermeneutics», The Journal of English and German Philology, vol. 17, n 4 (1918), pp. 602-612.
- Green G., Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity, Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- Greisch J.

— «La crise de l'herméneutique. Réflexions métacritiques sur un débat actuel», in J. Greisch, K. Neufeld & C. Theobald, La crise contemporaine: du modernisme à la crise des herméneutiques, Paris: Beauchesne, 1973, pp. 135-180.

— L'âge herméneutique de la raison, Paris: Cerf, 1985.

— (dir.), Comprendre et interpréter, Le paradigme herméneutique de la raison, Paris: Beauchesne, 1993.

- Grondin J.

— L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris: Vrin, 1993.

— «The Task of Hermeneutics in Ancient Philosophy», in Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 8 (1994), pp. 211-230; «La tâche de l'herméneutique dans la philosophie ancienne», Klésis. Revue philosophique, N 1-2 (2006), pp. 1-13.

— L'universalité de l'herméneutique, Paris: PUF, 1996.

— Herméneutique, Que sais-je?, Paris: PUF, 2006.

- Gusdorf G., Les origines de l'herméneutique, Paris: Payot, 1988.
- Fédier F., Interprétations, Paris: PUF, 1985.
- Jaeger H., «Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik», Archiv für Begriffsgeschichte, 18 (1974), pp. 35-84.
- Jasper D., A Short Introduction to Hermeneutics, Louisville/ Kentucky: Westminster John Knox Press, 2004.
- Jung M., Hermeneutik zur Einführung, Dresden: Junius Verlag, 2007.
- Molino J., «Pour une histoire de l'interprétation: les étapes de l'herméneutique», Philosophiques, vol. 12, N 2 (1985), pp. 73-103

— «Après l'herméneutique : Analyse et interprétation des traces et des œuvres», Horizons philosophiques, vol. 7, N 2/1997, pp 1-32.

- Mussner F., Histoire de l'herméneutique. De Schleiermacher à nos jours, Paris, Cerf, 1972.
- Palmer R., Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, Evanston : Northwestern UP, 1969
- Pépin J., «L'herméneutique ancienne: Les mots et les idées», Poétique 23 (1975), pp. 291-300.
- Quillien J., «Pour une autre scansion de l'histoire de l'herméneutique: les principes de l'herméneutique de W. von Humboldt» in La naissance du paradigme herméneutique, 69-117/ 2 éd., pp. 71-105.
- Resweber J.-P.

— Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les fondements de l'herméneutique, Paris : Cerf, 1988.

— «Le champ de l'herméneutique: Trajectoires et carrefours», Théologiques, 10/2 (2002), pp. 55-78.

- Rico C., «Aux sources de l'herméneutique occidentale: Les premiers commentaires dans les traditions grecque, juive et chrétienne», Babel, 7 (2003), pp. 7-52.
- Rodi F., Erkennen des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20 Jahrhunderts, Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Schönert J. (hrsg.), Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der Textinterprieterenden Disziplinen, Berlin: W. de Gruyter, 2005.
- Stevens B.

— «Lire le 'De Interpretatione'», Revue philosophique de Louvain, N 60 (1985), pp. 610-614.

— «Les deux sources de l'herméneutique», Revue philosophique de Louvain, N 75 (1989), pp. 504-515.

- Thouard D., «Herméneutique : l'histoire problématisée», in F. Rastier, J.M. Salanskis & R. Scheps (éds.), Herméneutique : textes, sciences, Paris: PUF, 1997, pp. 9-17.

- Weberman D., «Is Hermeneutics Really Universal Despite the Heterogeneity of its Objects?», in M. Wischke & M. Hofer (hrsg.), Gadamer Verstehen - Understanding Gadamer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, pp. 35-56.

II- المصادر:

1- أعمال شلايرماخر وديلتاي:

1-1- شلايرماخر:

الأعمال الكاملة:

- Schleiermacher F.D.E., Sämtliche Werke, Berlin: Reimer, 1834-1864:
- I: Zur Theologie:

— SW I. 1: Kurze Darstellung; Über die Religion; Die Weihnachtsfreier. Ein Gespräch, 1843.

— SW I-3: Der christliche Glaube I, 1842.

— SW I.4: Der christliche Glaube II, 1836.

— SW I.7: Hermeneutik und Kritik, mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, hrsg. F. Lücke, 1838.

- III: Zur Philosophie:

— SW III.2: Philosophische und vermischte Schriften, 1838.

— SW III.3: Reden und Abhandlungen, hrsg. L. Jonas, 1835.

— SW III.4/1: Geschichte der Philosophie, hrsg. Ritter, 1839.

— SW III.4/2: Dialektik, hrsg. L. Jonas, 1839.

نشرات أخرى:

— Aus Schleiermacher's Leben in Briefen, hrsg. L. Jonas & W. Dilthey, Druck & Verlag von Georg Reimar, I-IV, 1858-1863.

— Schleiermacher Briefe, Iena: Eugen Diderichs, 1906.

— Über die Religion. Reden an die Gebieldeten unter ihren Veräschtern, Berlin: J.F. Unger, 1799.

— Hermeneutik̃ hrsg. H. Kimmerlẽ Heidelberg, 1959.

— Hermeneutik und Kritik, hrsg. M. Frank, Frankfurt, 1977.

— «Friedrich Schleiermachers Allgemeine Hermeneutik von 1809/10, herausgegeben von Wolfgang Virmond», in Internationaler Schleiermacher-Kongress, Berlin 1984, hrsg. K.-V. Selge, Berlin-New York, 1985, 1270-1310

— Dialektik, hrsg. I. Halpern, Mayer & Müller, Berlin: 1903

— Dialektik, hrsg. R. Oderbucht, Leipzig, 1942.

— Platons Werke I.1, Berlin: Druck & Verlag von Georg Reimer (3. Auflage), 1855

— Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811), Leipzig: Deischert, 1910.

— Monologues, tr. L. Segond, Genève, 1837; Genève & Bâle: H. Georg Libraire-éditeur, 1868.

— La fête de Noël, tr. D. Tissot, Paris, 1892.

— Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés, tr. I.J. Rouge, Paris, Aubier, 1944.

— Herméneutique, tr. et présentation C. Berner, Paris: Cerf/PUL, 1987.

— Herméneutique, tr. M. Simon; présentation J. Starobinski, Paris, Labor & Fides, 1989.

— «Lucinde. Un roman de Friedrich Schlegel (1800)», in Thouard D.: Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand, Lille: PU de Septentrion, 1996, pp. 71-77.

— «Caractéristiques et critiques de A.-W. Schlegel et F. Schlegel (1801)», in Thouard, CH, pp. 101-109.

— «Choix de fragments sur la critique et l'herméneutique (1796-1803)», in Thouard, CH, pp. 279-285.

— «Sur le concept et la division de la critique philologique (1830)», in Thouard, CH, pp. 315-328.

— Dialectique, tr. et présentation, C. Berner & D. Thouard, Paris: Cerf, 1997.

— Des différentes méthodes du traduire et autre texte, tr. A. Berman et C. Berner, présentation C. Berner, Paris, Point-Seuil, 1999.

— «La destination de l'homme de Fichte», (tr. D. Thouard), Philosophie, N 62 (1999), pp. 3-11.

— De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs, tr. B. Reymond, Paris: Van Dieren, 2004.

— Introductions aux dialogues de Platon, tr. et présentation, M.D. Richard, Cerf, 2004.

— The Life of Schleiermacher as unfolded in his Autobiography and Letters, tr. F. Rowan, London: Smith, Elder & Co. (2 vols.)

— Introductions to the Dialogues of Plato, tr. W. Dobson, Cambridge: J. & J.J. Deighton/London: J.W. Parker, 1836.

— Christmas Eve: A Dialogue on the Celebration of Christmas, Edinburgh: T. & T. Clark.

— «The Hermeneutics: Outline of the 1919 Lectures», New Literary History, Vol. 10, N 1 (1978), pp. 1-16 (tr. J. Wojcik & R. Haas).

— On Religion. Speeches to its Cultured Despisers̃ ed. J. ed. J. Omañ London: Paul Kegan & Co., 1893; R. Crouter, Cambridge UP, 1996.

— Hermeneutics and Criticism and Other Writings, tr. A. Bowie, Cambridge UP, 1998.

— Lectures on philosophical Ethics, ed. L.B. Louden, tr. L.A. Huish, Cambridge: Cambridge UP, 2002.

1-2- ديلتاي:

الأعمال الكاملة:

• Dilthey W., Gesammelte Schriften, Leipzig & Berlin: B.G. Teubner/ Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1921-2005).

— Bd. I: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, hrsg. B. Groethuysen„ 1922.

— Bd. II: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformantion, hrsg. G. Misch, 1914.

— Bd. III: Studien zur Geschichte der deutschen Geistes, hrsg. P. Ritter, 1921.

— Bd. IV: Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, hrsg. H. Nohl, 1921.

— Bd. V: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hrsg. G. Misch, 1927, ^{8}1990.

— Bd. VI: Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik, hrsg. G. Misch, 1924.

— Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, hrsg. B. Groethuysen, 1927, ^{7}1979.

— Bd. VIII: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, hrsg. B. Groethuysen, ^{6}1991.

— Bd. XIII: Leben Schleiermachers, Erster Band, hrsg. M. Redeker, 1970.

— Bd. XIV: Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie, hrsg. M. Redecker, 1966.

— Bd. XV: Zur Geistesgeschichte des 19. Uahrhunderts, hrsg. U. hermann,1970, ^{3}1991.

— Bd. XVIII: Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865 bis 1880), hrsg. H. Johach & F. Rodi, 1977.

— Bd. XIX: Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895), hrsg. H. Johach & F. Rodi, 1982.

— Bd. XX: Logik und System der philosophischen Wissenschaften, GS XX, hrsg. H.U. Lessing & F. Rodi, 1990.

— Bd. XXI: Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875-1894), hrsg. G. van Kerckhoven & H.U. lessing, 1997.

— Bd. XXVI: Das Erlebnis und die Dichtung, hrsg. G. Malsch, 2005.

نشرات أخرى:

— Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, hrsg. C. Misch, Stuttgart: B.G. Teubner; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.

— Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften 1867-1910, hrsg. H. Nohk, Frankfurt/M.: Klostermann, 1946.

— Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, [16]1985.

— Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartemburg (1877-1897), hrsg. S. von der Schulenburg, Halle: Niemeyer, 1923.

— Das Wesen der Philosophie, hrsg. O. Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner, 1984.

— Introduction aux sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, tr. L. Sauzin, Paris: PUF, 1942.

— Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie, tr. L. Sauzin, Paris: PUF, 1942.

— Le monde de l'esprit I,tr. M. Remy, Paris: Aubier, 1947.

— Le monde de l'esprit II,tr. M. Remy, Paris: Aubier, 1947.

— Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes, Œuvres I, tr. S. Mesure, Paris: Cerf, 1992.

— L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Œuvres 3, tr. S. Mesure, 1988.

— Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme, Œuvres 4, éd. S. Mesure, tr. F. Blaise, 1999.

— Ecrits d'esthétique, Œuvres 7, éd. S. Mesure, tr. D. Cohn & E. Lafon, 1995.

— «Correspondance Dilthey-Husserl», tr. J.-C. Gens, in Philosophie, n 46/1995, pp 3-12; Heidegger, Les conférences de Cassel, Paris: Vrin, 2003, pp 111-137.

— «L'herméneutique romantique dans le contexte de la philosophie idéaliste (Kant, Schelling, Fichte) (1860)», in Thouard D., (Introd., tr. et annot.), Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand, Lille : PU du Septentrion, 1996, pp. 331-363.

— La vie historique, tr. C. Berner & J.C. Gens, PU du Septentrion, 2014.

— P. Y. von Wartenburg-W. Dilthey, Carteggio 1877-1897, tr. F. Donadio, Napoli: Guida editori, 1983.

- Selected Works, Princeton UP, ed. R. Makreel & F. Rodi.

— Vol. I: Introduction to the Human Sciences, 1989.

— Vol. II: Understanding the Human World, 2010.

— Vol. III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences, 2002.

— Vol. IV: Hermeneutics and the Study of History, 1996.

— Vol: V: Poetry and Experience, 1985.

— «The Rise of Hermeneutics», in New Literary History, Vol. 3, N 2 (1972), pp. 229-244 (tr. F. Jameson).

— The Construction of Historical World in the Human Sciences, Selected Writings, ed. H.P. Rickman, Cambridge UP, 1976.

— Descriptive Psychology and Historical Understanding, tr. R. M. Zaner & K. L. Heiges, The Hague: M. Nijhoff, 1977.

- ديلتاي، فلهلم، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة وتقديم فتحي إنقزّو، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015.

2- مصادر أخرى:

- Aristote, Organon II: De l'interprétation, tr. J. Tricot, Paris : Vrin, 1977.

- As F.

— Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Thomann, Landshut, 1808.

— «Hermeneutik», in H.G. Gadamer & G. Boehm (hrsg.), Philosophische Hermeneutik, Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

— «Eléments de grammaire, d'herméneutique et de critique (1808)», in D. Thouard (tr. & intr.), Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand, Lille: Presses Universitaires de Septentrion, 1996, pp. 287-314.

- Böckh A., Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrsg. E. Bratuscheck, Leipzig: H.G. Teubner, 1877.
- Borges J.L., Fictions, tr. P. Verdevoye, I. & R. Caillois, Paris: Gallimard, 1983.
- Derrida J.

— L'écriture et la différence, Paris: Seuil, 1967.

— «Bonnes volontés de puissance (Une réponde à Hans-Georg Gadamer)», Revue Internationale de Philosophie, N 151 (1984), pp. 341-343.

- Ebbinghaus H., «Über erklärende und beschreibende Psychologie», in Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 9 (1896), pp. 161-205.
- Foucault M., Dits et écrits 1954-1988, I: 1954-1969, Paris: Gallimard, 1994.
- Gadamer H.-G, Gesammelte Werke, Tübingen: J.CB. Mohr (Paul Siebeck), 1987-1995.

— Bd. 1: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960), GW I: Hermeneutik I, 1990; Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tr. P. Fruchon, G. Merlio, J. Grondin, Paris: Seuil, 1996.

— Bd. 2: Wahrheit und Methode. Ergänzungen-Register, 1993.

— Bd. 3: Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger, 1987.

— Bd. 4: Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten, 1987.

— Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick, 1995.

— Hermeneutik-Ästhetik-Praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer

im Gespräch, hrsg. C. Dutt, Heidelberg : Universitätsverlag C. Winter, 1995.

— Volk und Geschichte im Denken Herders, Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1942.

— «Schleiermacher platonicien», Archives de philosophie, 32 (1969), pp. 28-39.

— «Le problème herméneutique», Archives de Philosophie, 33 (1970), pp. 3-27.

— L'art de comprendre. Ecrits 1: Herméneutique et tradition philosophique, tr. M. Simon, Paris, Aubier, 1982.

— «Le défi herméneutique», Revue Internationale de Philosophie, N 151 (1984), pp. 333-340; «Et pourtant: puissance de la bonne volonté (Une réplique à Jacques Derrida)», pp. 344-347.

— L'art de comprendre. Ecrits 2: Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris: Aubier, 1991.

— Langage et vérité, tr. J.-C. Gens, Paris: Gallimard, 1995.

— Le problème de la conscience historique, éd. P. Fruchon, Paris: Seuil, 1996.

— La philosophie herméneutique, tr. J. Grondin, Paris: PUF, 1996.

— Herméneutique et philosophie, Paris: Beauchesne, 1999.

— Les chemins de Heidegger, Paris, Vrin, 2002.

- Groethuysen B., Philosophie et histoire, éd. B. Dandois, Paris: Albin Michel, 1995.
- Habermas J.

— Connaissance et intérêt, tr. G. Clémençon, Paris: Gallimard, 1978.

— Logique des sciences sociales tr. R. Rochlitz Paris: PUF, 1987.

- Heidegger M., Gesamtausgabe, Frankfurt/M.: V. Klostermann.

— Unterwegs zur Sprache, GA 12, 1985; Acheminement vers la parole, tr.J. Beaufret, W. Brokmeier & F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, coll. «Tel», 1994.

— Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 17, 1994; Introduction à la recherche phénoménologique, tr. A. Boutot, Paris: Gallimard, 2013.

— Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, [2]1984; Prolégomènes à l'histoire du concept du temps, tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.

— Phänomenologie der Anschauung und der intuition, GA 59, 1993; Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, tr. G. Fagniez, Paris: Gallimard, 2014.

— Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), GA 63, 1988; Ontologie (Herméneutique de la factivité), tr. A. Boutot, Paris: Gallimard, 2012.

— Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60, 1995; Phénoménologie de la vie religieuse, tr. J. Greisch, Gallimard, 2012.

— Phänomenologische Interpretationen ausgewählte Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, GA 62, 2005; Interprétations phénoménologiques d'Aristote, tr. J.F. Courtine, Paris: Mauvezin, 1992.

— Der Begriff der Zeit, GA 64, 2004.

— Sein und Zeit, Tübingen: M. Niemeyer, 2001.

— Les conférences de Cassel, tr. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2002.

— Questions IV, Paris: Gallimard, 1976.

- Herder J.G. von, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga & Leipzig: J.F. Hartknoch, I-II:1875, III: 1987, IV: 1791; Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité, tr. M. Rouché, Paris, Aubier, 1962.

- Husserl E., Husserliana, Den Haag: M. Nijhoff; Dordrecht-Boston-London, Kluwer AP; Springer.

— Philosophie als strenge Wissenschaft, Hua XXIV; La philosophie comme science rigoureuse, tr. M. de Launay, Paris, PUF: 1989.

— Ideen II, Hua IV, 1952; Idées directrices pour une phénoménologie, Livre II, tr. E. Escoubas, Paris: PUF, 1982.

— Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Hua VI, hrsg. W. Biemel, [2]1976.

— Briefwechsel, Husserliana Dokumente III, hrsg. K. Schuhman, Bd. VI, 1994.

— Logische Untersuchungen I. Prolegomena zur reinen Logik, Tübingen: Max Niemeyer 1993; Recherches logiques, 1. Prolégomènes à la logique pure, 1994.

— Logische Untersuchungen, II/1 Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Tübingen: Max Niemeyer 1993; Recherches logiques 2: Première partie, Paris: PUF, 1991.

— K. Schuhmann, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana-Dokumente I, Den Haag: M. Nijhoff/ Dordrecht: Springer, 1977.

- Kant E., Gesammelte Schriften, hrsg von königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

— AK IV: Kritik der reinen Vernunft.

— AK V: Kritik der praktischen Vernunft.

— AK VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

— AK VIII: Abhandlungen nach 1781: «Idee zu einer allgemeine Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht», pp. 15-31.

— AK VIII: pp. 185-251.

— AK X: Briefwechsel.

— Œuvres philosophiques, I, Paris: Gallimard, La Pléiade, 1980; II, 1985.

— Correspondance, Paris: Gallimard, 1991.

- Kierkegaard S., Le concept d'angoisse, tr. K. Ferlov & J.J. Gateau, Paris: Gallimard, 1935.

- Lessing A.G., Die Erziehung des Menschengeshlechts, in Lessings gesammelte Werke, III, Leipzig: Tempel Verlag, pp. 439-468; De l'éducation du genre humain, tr. C.J. Tissot, Lausanne: 1857; Editions Findakly, 1998.

- Nietzsche F.

— La philosophie à l'époque tagique des Grecs, Paris: Gallimard, 1996.

— Unzeitgemässe Betrachtung, Zweites Stück: Vom Nutzen und

Nachtheil der Historie für das Leben, in Kritische Studienausgabe, hrsg. G. Colli & M. Montinari, München: Deutsche Tachenbuch Verlag & Berlin/New York: W. de Gruyter, 1988; Sur l'histoire. Seconde considération inactuelle, tr. F. Guéry, Paris: Hachette, 1996.

- Novalis, L'Encyclopédie. Notes et fragments, tr. M. de Gandillac, Paris: Minuit, 1966.
- Patoka J., «Herder et sa philosophie de l'humanité», in G. Hottois (éd.), Lumières et romantisme, Paris: Vrin, 1989, pp. 17-26
- Rickert H., Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in der transzendental Philosophie (1892), Tübingen: J.C.B. Mohr [4]1921.
- Schlegel F.

— «Entretien sur la poésie», in L'absolu littéraire, tr. P. Lacoue-Labarthe, J.L. Nancy & A.M. Lang, Paris: Seuil, 1978, pp. 289-340.

— Lucinde. Ein Roman [1799], lena, 1907.

— Lucinde (1799), tr. Anstett, Paris: Aubier, 1971.

- Misch G.

— Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Bonn, 1930.

— Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys (1931), Frankfurt: G. Schulte-Bulmke, 1947.

— Der Aufbau der Logikauf dem Boden der Philosophie des Lebens, hrsg. G.-K. Bertram & F. Rodi, Freiburg: K. Alber, 1994.

- Ortega Y Gasset J.

— Kant, Hegel, Dilthey, Revista de Occidente, 1961 (2 éd.).

— «Ortega Y Gasset über Dilthey: Die beiden haupttexte» (tr. G. Gehardt), Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften, Bd. 9/1994-95.

- Ricœur P.

— Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969; coll. Points, 2013.

— «Schleiermachers Hermeneutics», The Monist, Vol. 60, N 2 (1977), pp. 181-197.

— «Logique herméneutique», in G. Fløystad (ed.), Contemporary Philosophy: A new Survey/La philosophie contemporaine, Vol 1, M. Nijhoff, La Haye, 1981, pp. 179-223.

— Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1987.

— Ecrits et conféreces 2. Herméneutique, Paris: Seuil, 2010.

• Rorty R.

— L'homme spéculaire, tr. Th. Marchaisse, Paris: Seuil, 1990.

— «The Historiography of Philosophy: four Genres», in R. Rorty, Schneewing & Q. Skinner (eds.), Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy, Cambridge UP, 1984, pp. 49-75; «Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie», in Vattimo G. (éd.), Que peut faire la philosophie de son histoire?, Paris: Seuil, 1989.

• Schopenhauer A., Le monde comme volonté et représentation, tr.C. Sommer, V. Stanek & M. Dautrey, Paris: Gallimard, 2009, Vol. II.

• Szondi P.

— Poésie et poétique de l'idéalisme allemand, tr. A. Buguet, Paris: Seuil, 1975.

— «Introduction to literary Hermeneutics», New Literary History, Vol. 10, N 1 (1978), pp. 17-29.

— Introduction à l'herméneutique littéraire. De Chladenius à Schleiermacher, tr. J. Bollack, Paris: Cerf, 1989.

• Vattimo G.

— Schleiermacher filosofo dell'interpretazione, Milan: Mursia, 1968.

— (éd.) Que peut faire la philosophie de son histoire?, Paris: Seuil, 1989.

— Etica dell'interpretazione, Rosenberg & Sellier, 1989; Ethique de l'interprétation, Paris: La Découverte, 1991.

— Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia, Editori Laterza, 1994 (1 ed.), 2002.

— Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie, tr. Somville-Garant, De Boeckh, 1997.

- Windelband H., «Kritische Methode oder genetische Methode?», in Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. II, J.C.B. Mohr 1915, pp. 247-279.

- أرسطو، **كتاب فن الشّعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.
- التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، تحقيق توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، 1989.
- دريدا، جاك، «البنية، اللعب، العلامة في خطاب العلوم الإنسانية»، ترجمة جابر عصفور، فصول، المجلد 11، العدد 4 (1993).
- ريكور، بول، **مقالات ومحاضرات في التأويلية**، ترجمة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2013.
- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، (4 أجزاء)، دار صادر، بيروت، (د.ت).

ـــ **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار القلم، بيروت، (د.ت).

- فوكو، ميشيل

ـــ **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.

ـــ **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، 1987.

- كانط، إيمانويل

ـــ **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت- باريس، 1990.

ـــ **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012.

ـــ **نقد العقل العملي**، ترجمة ناجي العونلي، دار جداول، بيروت، 2011.

__ «**نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي**»، **ترجمة عبد الرحمن بدوي**، ضمن: **النقد التاريخي**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1970، وكالة المطبوعات، الكويت، ط4، 1981، ص ص. 281-295.

- لسنج، **تربية الجنس البشري**، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006.
- هوسرل، إدموند

__ **مباحث منطقيّة**، ترجمة موسى وهبة، دار كلمة، أبو ظبي، 2010.

__ **الفلسفة علماً دقيقاً**، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

__ **أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية**، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

- هيدغر، مارتن، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012.

III- دراســـــات:

- Anz H., «Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Position und ihre Aporien», in Birus H. (hrsg.), Hermeneutische Positionen, Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 59-88.
- Arndt A.

— "Das Verhältnis von Hermeneutik und Dialektik im Denken Schleiermachers", in H. Fischer et al., Schleiermacher-Archiv, Bd. 22: Christentum-Staat-Kultur, hrsg. A. Arndt, U. Barth & W. Gräb, Berlin-New York: W. de Gruyter, 2008, pp. 637-549.

— Friedrich Schleiermacher als Philosoph, Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2013.

- Apel K.O. et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.
- Aron R., La philosophie critique de l'histoire, Paris: Vrin, 1969 (Seuil, coll. «Points» 1970).

- Asmuth C., Interpretation-Transformation: das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophigeschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Barmann R.,Schleiermacher Anfänge im Schriftstellern. Eine historische Squizze, Bonn: Adolph Marcus, 1864.
- Beise F.C., The German Historicist Tradition, Oxford UP, 2011.
- Berner C.

— La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique-Dialectique-Ethique, Paris, Cerf, 1995.

— «L'idéalisme transcendantal de F. Schlegel. Sur la réflexion philosophique dans les Leçons de philosophie transcendantale [1800-1801]», in Symphilosophie. F. Schlegel à léna, Paris: Vrin, 2002, pp. 133-162.

- Bianchi L., «Interpréter Aristote par Aristote: Parcours de l'herméneutique philosophique à la Renaissance», Methodos. Savoirs et textes, N 2 (2002), pp. 267-288.
- Birus H., "Zwischen des Zeitn. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlicher Hermeneutik", in H. Birus (hrsg.), Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 15-58.
- Bladel K. van, The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science, Oxford: Oxford UP, 2009.
- Bollack M. (éd.), L'acte critique. Sur l'oeuvre de Peter Szondi, Lille/ Paris: PUL/éditions de la MSH, 1985.
- Bollnow O.F.

— Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie (1936), W. Kohlhammer: ^{2}1955, ^{3}1967.

— «Dilthey und die Phänomenologie», in E.W. Orth (hrsg.): Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg/München: K. Alber 1985, pp. 31-61.

— Zwischen Philosophie und Pädagogik, Vorträge und Aufsätze, Aachen: 1980.

- Bos J., «Individuality and Interpretation in Nineteenth-Century German Historicism», in U. Feest (ed.), Historical Perspectives on Erklären and Verstehen, Springer, 2010, pp. 207-220.
- Bourel D., «Orthodoxie, piétisme, Aufklärung», Dix-huitième siècle, N 10 (1978), pp. 27-32
- Bouton C., Le procès de l'histoire: Fondements et postérité de l'idéalisme historique, Paris: Vrin, 2004.
- Bowie A.

— From Romanicism to critical Theory. The Philosophy of german literary Theory, London & New York: Routledge, 1997.

— «The philosophical significance of Schleiermacher's Hermeneutics», in The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 73-90.

- Braun L., Histoire de l'histoire de la philosophie, Paris: Ophrys, 1973.
- Brogowski L., Dilthey. Conscience et histoire, Paris: PUF, 1997.
- Bübner R., The Innovations of Idealism, tr. N. Walker, Cambridge UP, 2003.
- Bulhof I.N., Wilhelm Dilthey. A hermeneutic Approach to Study of History and Culture, The Haague: M. Nijhoff, 1980.
- Cacciatorre G., «Historicisme, philologie, herméneutique chez August Boeckh», Le Cercle herméneutique, n 1 (2003), pp. 94-107.
- Camilleri C., Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919), Springer, 2008.
- Caputo J. De, Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Tradition, Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1987.
- Civikov G., «'Connaissance du connu' et science de la littérature. Remarques sur la théorie herméneutique d'August Boeckh», in Laks A. &Netschke A. (dir.), La naissance du paradigme herméneutique:

Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen, Villeneuve d'Ascq: PU de Lille, Cahiers de philologie, 1990, 349-358 ; 2 éd., 2008, pp. 273-279.

- Corliss R.L., «Schleiermacher's Hermeneutics and Its Critics», Religious Studies, Vol. 29, N 3 (1993), pp. 363-379.
- Cramussel E., La philosophie religieuse de Schleiermacher, Montpellier: Imprimerie coopérative ouvrière, 1908.
- Crouter R., Friedrich Schleiermacher Between Enlightenment and Romanticism, Cambridge: Cambridge UP, 2005.
- Demange P., L'essence de la religion selon Schleiermacher, Paris: Beauchesne, 1991.
- Diethe C., Towards Emancipation: German Woman Writers of the Nineteenth Century, Berghahn Books, 1998.
- D'Ippolito B.M., Il sogno del filosofo - su Dilthey e Husserl, Naples: Morano Editori, 1987.
- Dole A.C., Schleiermacher on Religion and the Natural Order, Oxford UP, 2010.
- Durand G., Sciences de l'homme et tradition. «Le nouvel esprit anthropologique», Paris : Albin Michel, 1979.
- Eco U., Les limites de l'interprétation, tr. Bouzaher, Paris, Grasset, 1992.
- Elissalde Y., «Définir l'interprétation», in Deniau G. & Gens J.C. (dir.), L'héritage de Hans-Georg Gadamer, Coll. Phéno., Paris : Société d'Anthropologie phénoménologique et d'Herméneutique générale, pp. 37-51.
- Eynde L. van, Introduction au romantisme d'Iéna. Friedrich Schlegel etl'Athenäum, Bruxelles : Ousia, 1997.
- Feneuil A., «Schleiermacher pour Barth : Un problème éthique», Laval théologique et philosophique, 69, 1 (2013).
- Ferraris M., L'ermeneutica, Cius : Editori Laterza, 1998.
- Flasch K., Prendre congé de Dilthey, tr. F. Gregorio & C. König-Pralong, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

- Fontaine-De Visscher L., «Le rôle du sujet dans l'interprétation. Une nouvelle lecture de Schleiermacher avec Manfred Frank», Revue philosophique de Louvain, N 84 (1991), pp. 606-634.
- Frank M.

— Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.

— «The Text and its Style. Schleiermacher's hermeneutical Theory of language», in Boundary 2, Vol. 11, N 3 (1983), pp. 11-28.

— R. Hannah & M. Hays, Boundary 2, Vol. 11, N 3 (1983): The Criticism of Peter Szondi, Duke University Press.

— «L'herméneutique de Schleiermacher: Relecture autour du débat herméneutique-structuralisme», Revue Internationale de Philosophie, n 151 (1984), pp. 348-372.

- Freeman D., Dilthey's Dream. Essays on Human Nature and Culture, Camberra: Pandanus Book, 2001.
- Freuler L., La crise de la philosophie au XIX siècle, Paris: Vrin, 1997.
- Fruchon P., L'herméneutique de Gadamer, Paris: Cerf, 1994.
- Galliker M., «Die geisteswissenschaftliche Forschungsprogram der Psychologie. Diltheys Über beschreibende und zergliederende Psychologie sowie die Antwort von Ebbingaus», in G. Scholz (hrsg.), Diltheys Werk und die Wissenschaften. Neue Aspekte, Göttingen: V&R Unipress, 2013, pp. 193-207.
- Gens J.-C.

— La philosophie herméneutique de Dilthey. Entre phénoménologie et néokantisme, Lille: PU du Septentrion, 2002.

— «Introduction», in Heidegger, Les Conférences de Cassel, Paris: Vrin, 2003, pp. 7-56.

— «Gadamer et l'école de Göttingen: les deux voies de l'herméneutique post-diltheyenne», in G. Deniau & J.C. Gens, L'héritage de Hans-Georg Gadamer, pp. 209-225.

— «Le chemin de Dilthey: De l'héritage de Boeck et de Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie», NPH, 2 éd., 2008, pp. 297-311.

- Giammusso S.
— «La structure de la vie. La question d'une psychologie herméneutique à partir de Dilthey», Le cercle herméneutique, n 8-9 (2007), pp. 99-120.
— Hermeneutik und Anthropologie, Berlin: Akademie-Verlag, 2012.
- Greisch J.
— «La fondation herméneutique de la logique philosophique. Le Chemin herméneutique de la logique à partir de la philosophie de la vie selon Georg Misch», in J.-F. Courtine (éd.), Phénoménologie et logique, Paris: Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1996, pp. 315-342.
— Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, Paris: Vrin, 2000.
— L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne (1919-1923), Paris: Cerf, 2000.
- Grondin, J., «L'universalisation de l'herméneutique chez H.G. Gadamer», Archives de Philosophie, 53 (1990), pp. 531-545; rééd. in L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris: Vrin, 1993, pp. 235-251.
- Guéroult M., Dianoématique :Histoire de l'histoire de la philosophie. En Allemagne de leibniz à nos jours, Paris: Aubier, 1988.
- Hauscheer R., «Three Major originators of the Concept of Verstehen: Vico, Herder, and Schleiermacher», in A. O'Hear (ed.), Verstehen and Humane Understanding, Cambridge UP, 1996, pp. 42-72.
- Hodges H.A., The Philosophy of Wilhelm Dilthey, Routeledge & Kegan Paul, 1952.
- Husson S., Interpréter le De Interpretatione, Paris: Vrin, 2009.
- Imbert C., Phénoménologies et langues formulaires, Paris: PUF, 1992.
- Ineichen H.
— «Diltheys Kant-Kritik», Dilthey-Jahrbuch, 2 (1984), pp. 51-64.

— Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt: Diltheys Logik der Geisteswissenschaften, Frankfurt/M.: V. Klostermann, 1975.

— «Die Entstehung der Hermeneutik im Zusammenhang mit dem Spätwerk von Wilhelm Dilthey», Revue Internationale de Philosophie, N 4 (2003), pp. 455-465.

- Ingarden R., La controverse idéalisme-réalisme, tr. P. Limido-Heulot, Paris: Vrin, 2001.
- Jaeger F./Rüsen J., Geschichte des Historismus, München: Verlag C. H. Beck, 1992.
- Jauss H.R., Wege des Verstehens München: Wilhelm Fink, 1994.
- G. van Kerckhoven

— «Die Grundsätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugniss», in Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert, Freiburg-Munich: Karl Alber, 1984, pp. 134-160.

— «Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zu Diltheys Psychologie-Vorlesungen der siebziger und achtziger Jahre», Dilthey Jahrbuch, Bd. 9 (1994-95), pp. 66-91.

— «Le développement de l'idée de psychologie chez W. Dilthey», Annales de Phénoménologie, N 1 (2002), pp. 99-133.

- Kimmerle H., «Nouvelle interprétation de l'herméneutique de Schleiermacher», Archives de Philosophie, t. XXXII (1969), pp. 113-128.
- Kisiel Th., «Das Entstehen des Beggrifsfeldes Faktizität" im Frühwerk Heideggers», Dilthey-Jahrbuch, 4 (1986-87), pp. 91-120.
- Kittliss R.F., Schleiermacher's Bildungsgang. Ein biographischer Versuch, Leipzig: W. Engelmann, 1867.
- Konigson-Montain M.J., «Dilthey lecteur de Hegel», in Dagognet F. & Osmo P. (éd.), Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois, Paris: Vrin, 2000, pp. 255-272.
- Krakauer H., Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants, Breslau, 1913.

- Kremer-Marietti A.

— «La méthodologie de Dilthey», Revue philosophie de la France et de l'étranger, N 4 (1970), pp. 423-444.

— Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique, Paris: Seghers, 1971.

- Laks A. & Neschke A. (éds.), La naissance du paradigme herméneutique, PU Septentrion, 1 éd., 1990; 2 éd., 2008.
- Laks A., «Platonisme et système chez Schleiermacher: des Grundlinien à la Dialectique», in NPH, pp. 155-181 ; 2 éd., pp. 133-151.
- Lamm J.A.

— "The art of Interpreting Plato", in J. Marina (ed.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Perdue Univ. Indiana, 1995, pp 91-108.

— «Schleiermacher as Plato Scholar», The Journal of Religion, Vol. 80, N 2 (2000), pp. 206-239.

- Makkreel R. & Scanlon J.D. (eds), Dilthey and Phenomenology, Washington DC: UP of America (Center for advanced Research in Phenomenology) 1987.
- Makkreel R.

— Dilthey: Philosopher of the Human Studies, Princeton University Press 1975.

— Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1990.

— «Kant, Dilthey et l'idée d'une critique du jugement historique», Revue de Métaphysique et de Morale, N 4 (2001), pp. 29-48.

- Manicki A., «Nietzsche et la radicalisation de l'interprétation», Tracés. Revue des sciences humaines, n 4 (2003), pp. 9-19.
- Mariña J.

— (ed.), The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher, Perdue Univ. Indiana, 1995.

— Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher, Oxford: Oxford University Press, 2008.

- Masur G., «Wilhelm Dilthey and the History of Ideas», Journal of the History of Ideas, Vol. 13, N 1 (1952), pp. 94-107.
- Mazzù A., «A propos de la vérité herméneutique. Discussion critique de son universalité», in Couloubaritsis L. & Mazzù A. (dir.), Horizons de l'herméneutique, pp. 113-130.
- McCormick P., «L'esthétique de Dilthey: Phénoménologie et théorie littéraire», Philosophiques, Vol. 2, N 2 (1975), pp. 229-252.
- Mesure S.

— Dilthey et la fondation des sciences historiques, Paris, PUF, 1990.

— «Individus et ensembles dans la méthodologie diltheyenne des sciences sociales», Revue Internationale de Philosophie, N 4 (2003), pp. 393-405.

- Michelfelder D.P. & Palmer R.E. (ed.), Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter, Albany: State University of New York Press, 1989.
- Miskiewicz W.

— «Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité», Intellectica, 1-2 (1998), pp. 111-133.

— «Vers un fondement psychologique transcendantal des sciences: L'enjeu gnoséologique de la rencontre de Husserl avec Dilthey», Methodos: Savoirs et textes, N 2 (2002), pp. 51-75.

- Morgan G., «Wilhelm Dilthey», The Philosophical Review, Vol. 42, N 4 (1933), pp. 351-380.
- Mul J. de, «Das Schauspiel des Lebens: Wilhelm Dilthey and Historical Biography», Revue Internationale de Philosophie, N 4 (2003), pp. 407-424.
- Murno R., Schleiermacher: personal and speculative, Praisley: A. Gardner, 1903.
- Nelson E.S., «Empiricism, Facticity, and the Immanence of Life in Dilthey», Pli, 18 (2007), pp. 108-128.
- Neschke-Hentschke A.

— «Matériaux pour une approche philologique de l'herméneutique de Schleiermacher», in NPH, 29-67; 2 éd., pp. 43-69.

— «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIX siècle», in NPH, pp. 121-153; 2 éd., pp. 109-131.

- Ohst M., «Schleiermacher und Herder», in U. Barth & C.D. Osthövener (hrsg.), 200 Jahre «Reden über die Religion», Berlin: W. de Gruyter, 2000, pp. 311-327.
- Orth E.W. (hrsg.), Dilthey und die Philosophie der Gegenwart, Freiburg/München: K. Alber, 1984.
- Owensby J., Dilthey and the Narrative of History, Cornell University Press, 1994.
- Patriarca S., «Heidegger und Schleiermacher: Die Freiburger Aufzeichnungen zur Phänomenologie des religiösen Lebens (1918-19)», Heidegger-Studies, Vol. 18 (2002), pp. 129-156.
- Philipson M., «Dilthey on Art», The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Vol. 17, N 1 (1958), pp. 72-76
- Potepa M., «Herméneutique, dialectique et grammaire chez Schleiermacher», in Comprendre et interpréter, pp. 101-125.
- Quillien J. L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt Lille: PUL, 1991.
- Raynaud Ph., «Aux origines du paradigme compréhensif. Hobbes, Vico, Locke et la théorie du verum factum», in N. Zacaï-Reyners (ed.), Explication-compréhension. regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2003, pp. 3-12.
- Redeker M., Schleiermacher: Life and Thought, tr. J. Walhausser, Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Reymond B., A la découverte de Schleiermacher, Paris: Van Dieren, 2008.
- Richard M.-D.

— «La méthode exégétique de Schleiermacher dans son application au platonisme», in Tardieu M. (dir.), Les règles de l'interprétation, Paris: Cerf, 1987, pp. 209-225.

— «La critique d'A. Boeckh de l'Introduction générale de F.

Schleiermacher aux Dialogues de Platon», Les Etudes philosophiques, N 1 (1998), pp. 11-30.

- Rickman H.P.

— Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1979.

— «Dilthey and Biography», Biography, Vol. 2, N 3 (1979), pp. 218-229.

- Rodi F. & Lessing H.U. (hrsg.): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.
- Rossignol S., «Zusammenhang, naissance et mort: à propos de la "philosophie de la vie" de Dilthey», Alter. Revue de Phénoménologie, N1 (1993), pp. 195-212.
- Scholz O.R., «Compréhension, interprétation et herméneutique», in C. Berner & D. Thouard (éds.), Sens et interprétation. Pour une introduction à l'herméneutique, PU du Septentrion, 2008, pp. 67-80.
- Selbie W. B., Schleiermacher. A critical and historical Study, New York: E. P. Dutton & Co., 1913.
- Simon M., La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher, Paris: Vrin, 1974.
- Simon J., Signe et interprétation, tr. M. de Launay, PU du Septentrion, 2004.
- Tapper B., «Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften», The Philosophical Review, Vol. 34, N 4 (1925), pp. 333-349.
- Thouard D.

— «L'esprit et la lettre: Rhétorique et herméneutique des Discours sur la religion», Les études philosophiques, N 4 (1991), pp. 501-523.

— (éd., tr. et présentation), Critique et herméneutique dans le premier romantisme allemand, PU de Septentrion, 1996.

— «Kant et l'herméneutique», Archives de Philosophie, T. 61, Cahier 4 (1998), pp. 629-658.

— «Verstehen im Nichtverstehen. Zum Problem der Hermeneutik bei Humboldt», Kodikas/Code 21, Tübingen: 1998, pp. 271-285.

— «Tradition directe et tradition indirecte. Remarque sur l'interprétation

de Platon par Schleiermacher et ses utilisations», Les Etudes philosophiques, N 4 (1998), pp. 534-556.

— «Subjectivité et individualité. La destination de l'homme selon Fichte et Schleiermacher», Philosophie, 61 (1999), pp. 3-39.

— «La question de la forme de la philosophie dans le romantisme allemand», Methodos. Savoir et Textes, N 1 (2001), pp. 153-170.

— «Qu'est-ce qu'une herméneutique critique?», Methodos. Savoirs et Textes, N 2 (2002), pp. 289-308.

— (éd.), Symphilosophie. Schlegel à lena, Paris: Vrin, 2002.

— «Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900», in F. Worms (dir.), Le moment 1900 en philosophie, PU du Septentrion, 2004, pp. 169-184.

— Schleiermacher: communauté, individualité, communication, Paris: Vrin, 2007.

— Herméneutique critique: Bollack, Szondi, Celan, PU Septentrion, 2013.

- Throop C.J., «Experience, Coherence, and Culture: The Significance of Dilthey's 'descriptive Psychology' for the Anthropology of Connsciousne», Anthropology of Connsciousness, 13 (1) (2002) pp. 2-26.
- Versluis A., Restoring Paradise: Western Esotericism, Literature, Art, and Consciousness, State University of New York Press, 2004.
- Vieillard-Baron J.L.

— Platonisme et idéalisme allemand (1770-1830), Paris: Beauchesne, 1979.

— Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne, Paris: Vrin, 1988

- Walther G., «'Le Schakespeare de la prose grecque': Platon et sa philosophie dans la Critique de Friedrich Schlegel», in NPH, 185-223; 2 éd., pp. 155-182.
- Waszek N., «Die Hegelforschung mit Wilhelm Dilthey beginnen?», in W. Schmied-Kowarzik & H. Eidam (hrsg.), Anfänge bei Hegel, Kassel: Kassel University Press, 2008, pp. 13-30.

- Zacaï-Reyners N.

— Le monde de la vie: 1. Dilthey et Husserl, Paris, Cerf, 1995.

— (dir.), Explication-compréhension, regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique, éd. de l'Université de Bruxelles, 2003.

- إنقزّو، فتحي، **قول الأصول-هوسرل وفينومينولوجيا التخوم**، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف، دار الأمان، بيروت-الجزائر-الرباط، 2014.
- سيد أحمد، محمود، **ديلتاي وفلسفة الحياة**، دار التنوير، بيروت، ط2، 2005.
- العروي، عبد الله، **مفهوم التاريخ**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط5، 2012.
- كيليطو، عبد الفتاح، **الحكاية والتأويل دراسات في السرد العربي**، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، 1999.
- مبروك، علي، **النبوّة: من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ**، دار التنوير، بيروت، 2000.
- محجوب، محمد، **هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**، دار الجنوب، تونس، 1995.
- مصطفى، عادل، **فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا من أفلاطون إلى جادامر**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
- مصطفى الصعيدي، ماجد، **هرمس في المصادر العربية**، دار الكرز، القاهرة، 2007.
- يفوت، سالم، **الزّمان التّاريخي: من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية**، دار الطليعة، بيروت، 1991.



الفهرس

✲ ✲ ✲

«إنّ الوجه الهرمينوطيقي لا يقتصر، إذاً، على العلوم التأويلية للفنّ وللتاريخ، ولا على تعاطي "النصوص"، ولا، امتداداً، على تجربة الفنّ. فكليّة المشكل التأويلي، التي أقرّ بها شلايرماخر من قبلُ، إنما تخصّ كلّ ما هو عقليّ، الأمر الذي يعني كلّ ما نسعى إلى التفاهم حوله. ولكن حيثما يظهر أنّ الإفهام أمر غير ممكن، من أجل أننا "نتكلم لغات مختلفة"، لا تبلغ الهرمينوطيقا منتهاها. خلافاً لذلك، تُطرح هاهنا المهمة التأويلية بكامل حدّتها؛ أي مهمة العثور على لغة مشتركة. ولكن اللغة المشتركة ليست أبداً معطى قائماً، إنها اللغة السائرة بين المتحدثين؛ أما تعلم اللغات الأجنبية، تماماً مثل التدرّب على النّطق لدى الطّفل، فلا يعنيان فقط امتلاكاً لأدوات التفاهم. فمثلُ هذه الدّربة إنما تدلّ، بالأحرى، على ضربٍ من الارتسام السّابق للتجربة الممكنة، ومن اكتسابها الأول. أن ننمو في ظلّ لغةٍ تلك طريقةٌ لمعرفة العالم. ليس فقط مثل هذه الدُّربة، ولكن كلّ تجربة عامّةً، إنما يكون الاضطلاع بها بوساطة تهذيب مستمر تواصلي لمعرفتنا بالعالم. وبمعنى أعمق وأشمل ممّا كان يتصوّره أوغست بوك لوصف عمل الفيلولوجيّ، إنّ التجربة هي دوماً "معرفة المعروف"» (غادامر).

هذا الكتاب بحثٌ فلسفي وتاريخي في التأويلية ومصادرها: في معاني التأويل الأولى المتردّدة بين الرؤى والحدوس، بين الإشارات والعبارات، الحاملة لدلالات النقل والتواصل ومعجزات الفهم والتفاهم... معانٍ بقي الرمز الأسطوري العتيق (هرمس، رسول الآلهة، رب الطرقات، وزير النقل والمواصلات) جامعاً لها، عابراً بها أماكن وعصوراً... وهو بحث في تاريخية هذه المعاني وكونيتها عند أعلام مؤسسين من ذوي المقام الأكبر في هذا الشأن: من شلايرماخر مؤسس التأويلية العامة، إلى ديلتاي كاتب تاريخها، ومنظّرها الأكبر عند المعاصرين؛ من اللغة والخطاب إلى الزمن والتاريخ.

فتحي إنقزّو: باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة

ISBN 978-614-8030-40-6


